سلسلة المشاريع البحثية

تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية
(2)

محاولات تجديد الفكر الإسلامي

مقاربة نقدية

الجزء الأول

تأليف
مجموعة من الباحثين

إشراف
بسّام الجمل

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

محاولات
تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية

الجزء الأول

تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية
(2)

محاولات تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية
الجزء الأول

حسن بزاينيّة
يوسف هريمة
عبد العزيز راجل
ياسين اليورزادي
مصطفى العارف
عبد المنعم شيحة
محمد إدريس
حاتم السالمي
علي بن مبارك
محمد أيت حمو
إيمان المخينيني
رياض الميلادي
نبيل علي صالح
باسم المكي
البشير الحاجّي

إشراف
بسّام الجمل

مؤمنون بلا حدود
mwb
للدراسات والأبحاث

محاولات تجديد الفكر الإسلامي (الجزء 1)
Muḥāwalāt Tajdīd al-Fikr al-Islāmī (Vol. 1)

Author: Group of Authors
Pages: 460
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-05-5



تأليف: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 460
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 978-614-8030-05-5

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تـقـديـــم

وأخيراً، قُيِّض لمشروع (**محاولات تجديد الفكر الإسلامي - مقاربة نقديّة**) أن يرى النور، وأن يكون متاحاً بين أيدي الجمهور؛ جمهور القرّاء، وذلك بعد انقضاء أكثر من حوْل على بعثه، وآنَ لهذا المشروع أن يستويَ قائماً، بعد أن كان، في البدء، مجرّد فكرة تتلجلج في الخاطر.

لقد انطلقت فكرة إنجاز المشروع؛ الذي أشرفَ عليه قسمُ الدراسات الدينيّة في (مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، من صياغة أرضيّته المعرفيّة، وضبط محاوره الكبرى، منذ أيلول/ سبتمبر (2013م). وما إن تمّ تنزيل المكوِّن الأوّل للمشروع، وهو البحوث الكبيرة، على الموقع الرسمي للمؤسّسة، حتّى توصّلنا إلى عدد لا بأس به من ترشّحات المشاركة من مختلف البلدان العربيّة والإسلاميّة، وتمّ، بالتوازي، استكتاب عدد من الباحثين والأكاديميّين، وأغلبهم من الشباب المتحمّس للبحث، والمتعطّش للمعرفة.

وتألّفت، منذئذ، لجنة علميّة لتحكيم ملخّصات الأعمال، والنظر في مدى ارتباطها بقضايا المشروع البحثي، من ناحية، وفي مدى تعلّقها بمطالبه المعرفيّة والمنهجيّة من ناحية أخرى.

وبعد أشهر، كانت بحوزتنا نصوص البحوث محرّرةً، فانكبّت عليها لجنة التحكيم، مرّة أخرى، تتفحّصها من وجوه عديدة: المضمون، منهج

المقاربة، لغة التحرير، البناء والتصوّر، الاستدلال، الإحالات... إلخ، وكانت النتيجة أن أُجيزَ جلُّ البحوث، ولكن بعد أن طُلِب من أصحابها القيام بالتعديلات والتدقيقات التي لا مناص من إنجازها.

وقد حرصنا، تيسيراً على القارئ، أن يُستهَلّ كلُّ بحث بملخّص عنه يعطي فكرة تأليفيّة عن محتواه، وأن يُشفَع ذلك الملخّص بتعيين كلماته المفاتيح. أضف، إلى ذلك كلّه، سَعينا إلى توزيع البحوث على قسمَيْن كبيرين وَسَمْنَاهما، على التوالي، بـ: «في الموروث الديني: نقد وتجديد»، و«مقاربات تطبيقيّة في التجديد».

والحاصل ممّا سبق أنّ التجديد اشتمل على جوانب مهمّة من الفكر الإسلامي، سواء في مختلف مجالاته، من فقه، وعلم كلام، وسيرة نبويّة، وأصول فقه... أم في مشاريع مجدّديه، مثل محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، وسعيد بنسعيد العلوي، وأمينة ودود.

ولئن كانت تلك البحوث عُمدةَ المشروع البحثي، وحلقته الأوسع، فإنّه تضمّن، فضلاً عن ذلك، عنصرَيْن آخرَيْن لا يقلان أهمّية عنها، ونقصد بهما تقديم الكتب، والحوارات. ففيما يخصّ تقديم الكتب، وقع الاختيار على عددٍ منها، تولّى جمعٌ من الباحثين تقديمها بطريقة تأليفيّة، تعريفاً بمحتوياتها، وتعريجاً على ما تثيره من شواغلَ مدارُها على محاولات تجديد الفكر الإسلامي. وكان قصدنا الأوّل حثّ القارئ الكريم على النظر في هذه النماذج من الكتب، فيُغني، بذلك، زاده المعرفي، ويحاورها بروح نقديّة تفقهيّة في آنٍ معاً.

أمّا قسم الحوارات، فقد أجرينا حوارَيْن مع الأستاذَيْن الجليليْن الدكتور حسن حنفي من مصر، والدكتور خالص جلبي من سورية، ومن الطبيعي أن تُوجَّه أسئلة الحوارات إلى إثارة قضايا تجديد الفكر الإسلامي من جهات شتّى: دواعي التجديد ومقتضياته، مجالاته وأغراضه، عوائقه وصعوباته، رهاناته وآفاقه. وفعلاً، قدّم المُحَاوَران إفادات قيّمة حول كلّ تلك القضايا،

مستثمرَيْن، في ذلك، معارفهما الواسعة، وتجاربهما الشخصيّة في الموضوع.

ونود التنبيه، هاهنا، إلى أننا اضطررنا، لاعتبارات فنية متصلة بالطباعة، إلى إصدار كتابنا هذا على جزأين، دون أن يخلّ ذلك بتسلسل البحوث حسب مواضيعها وأغراضها من ناحية، وبتتابع أقسام الكتاب من ناحية أخرى.

وإذا كان كتابنا هذا حاوياً الأقسام الثلاثة سالفة الذكر، فإنّنا -والحقّ يُقال- واصلنا الاشتغال على المشروع من جانب آخر يتمثّل في كتابٍ تناولنا فيه بالدرس أعلام تجديد الفكر الديني، أو قُل -إن رُمْتَ الدقّة في التسمية- أعلام تحرير الفكر الإسلامي. ولا شكّ في أنّنا سنتطرّق إلى الحيثيّات التي حفّت بتأليفه في حينه.

ختاماً، لا يسعنا إلّا أن نتوجّه بجزيل الشكر والامتنان إلى الأساتذة والباحثين الأفاضل؛ الذين لم يدّخروا جهداً في تقديم إنتاج معرفيّ جدير بالقراءة والمتابعة النقديّة، وقد وجدنا لديهم كلّ أسباب التعاون، وحسن التفهّم، إذ كنّا، أحياناً، نحاصرهم، تحت وطأة الزمن، ووتيرة العمل، بتواريخ الإنجاز، ونضيّق عليهم في آجال المراجعة والتصويب.

ويشتمل شكرنا وامتناننا، أيضاً، على أعضاء لجنة التحكيم؛ الذين أنفقوا كثيراً من الوقت والجهد يتفحّصون البحوث، وقد تسلّموها عارية من أسماء أصحابها، تفحّصاً دقيقاً؛ حتىّ يعطوا كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، ونحن مقتنعون تمام الاقتناع بأنّهم كانوا، في تقييمهم، مُنْصِفين، وبروح المسؤوليّة العلميّة مُتَحَلّين.

ونتوجّه بالشكر والتنويه إلى كلّ الساهرين والقيّمين على (مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، لما لقيناه عندهم من دعمٍ معنوي ومادّي، ومن شدّ الأزر في لحظاتٍ تضيق فيها النفس نتيجة تتالي المهمّات، وتكاثر الأعباء.

نتمنّى أن يكون كتابنا هذا فاتحةً موفّقة للمشاريع البحثيّة التي ترعاها المؤسّسة، وعندئذ، يمكن أن يجد فيه القرّاء صدىً لما يمكن أن يجول في أذهانهم اللّطيفة من أسئلةٍ؛ هي من صميم موضوع تجديد الفكر الإسلامي.

بسّام الجمل

كُتِب في صفاقس

في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2014م

الأرضيّة المعرفيّة والمنهجيّة للمشروع البحثي

إنّ المطّلع على ما نشر في العقدين الأخيرين، في المجال العربي الإسلامي، من كتابات مدارها على تجديد الفكر الإسلامي، ليلفت انتباهه ضخامة الإنتاج في هذا الغرض، وهو ما يمكن أن يعبّر عن شعور عامّ بوجود أزمات تمرّ بها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، على مختلف المستويات السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، ممّا يكون له انعكاس على الشأن الديني، وعلى المعرفة الإسلاميّة، ومن ثمّ، تعدّدت محاولات تجديد الفكر الإسلامي حتّى يبقى حيّاً في ضمائر المسلمين، وتتوافر فيه إجابات عن شواغلهم، وهمومهم، وأحوال معاشهم الآن، وهنا.

وغير خافٍ أنّ كلّ ممثّلي الفكر الإسلامي، على اختلاف مرجعيّاتهم ومذاهبهم، يرفعون شعار «التجديد»، ويزعمون الانتصار له، والخوض فيه. ولعلّ لهذا الهاجس المشترك صلة وثيقة بمفهوم التجديد بصفة عامّة، من حيث هو مطلب أساس في الوجود الإنساني، إذ «التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعيّة، وسياسيّة، وثقافيّة، من دونه تتجمّد الحياة، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت»[1].

والحقّ أنّ مقالة التجديد في الفكر الإسلامي أخذت في الشيوع على التدريج، وبخطا بطيئة، منذ الثلث الأوّل من القرن العشرين، وذلك حين كتب الشيخ أمين الخولي (ت 1986م) مقالاً، سنة (1933م)، مداره على

(1) أبو زيد، نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م، ص2.

«**التجديد في الدين**»، وغير بعيد عن هذا التاريخ، أصدر المفكّر الهندي محمّد إقبال (ت 1938م) كتابه (**تجديد الفكر الديني في الإسلام**). وتواصل النظر في إمكانات تجديد الفكر، وفي شروط تحقّقه، وفي توقّع النتائج المترتّبة عليه، لكنّ ذلك كلّه لا يمنع الباحث المعاصر المتشبّع بالحسّ النقدي، والمتمكّن من المناهج البحثيّة الحديثة، من إثارة أسئلة مهمّة في هذا الصدد من نحو: ما المقصود بالتجديد؟ أهو القطع مع الموروث الديني أم هو مراجعة له في ضوء متطلّبات العصر؟ ما ضوابط التجديد التي تحميه من خطر إعادة إنتاج (Reproduction) المعرفة القديمة المتكلّسة؟ ما هي المباحث الدينيّة التي تستحقّ فعلاً تجديد البحث فيها؟ بل يحقّ لنا، أيضاً، السؤال عن: من الأشخاص المؤهّلون حقّاً للقيام بمهمّة تجديد الفكر الإسلامي؟ ما مؤهّلاتهم البحثيّة، وتكوينهم المعرفي؟ هل هناك خطّة واضحة المعالم في مشروع/ مشاريع تجديد الفكر الإسلامي؟

بناء على ما تقدّم، نقدّر أنّ «الكتابات التجديديّة» عن الفكر الإسلامي تحتاج إلى إنجاز دراسات علميّة دقيقة بشأنها، للوقوف على الجوامع المشتركة بينها من ناحية، وتبيّن وجوه تميّز كلّ واحدة منها عمّا سواها من ناحية أخرى. وعندئذ، نتعرّف حقيقةَ التجديد من جهات الحجم، والمضمون، والتأثير، والقائمين عليه.

ونعتقد أنّه لا يمكن الدعوة، اليوم، إلى تجديد الفكر الإسلامي، في مختلف علومه وأغراضه، ما لم نقم بتقويم المنجز والمتحقّق في هذا الباب؛ إذ المعرفة تبنى على التراكم والتجاوز، ثمّ إنّ التقييم النقدي من شأنه أن يجنّب الباحثين إهدار الجهود، والطاقات، والوقت، والمال في مسائل يُظنّ أنّها لم تُسلّط عليها بعدُ أضواء التجديد، أو أنّ الدعوة إلى تجديدها لم تحقّق المأمول منها.

لذا، إنّ قسم دراسات الموروث الديني في (مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث) يدعو الباحثين، وذوي الاختصاص، إلى تفحّص

الكتابات التجديديّة عن الفكر الإسلامي، ومقاربتها مقاربة نقديّة رصينة بعيدةً عن مواقف التمجيد، أو التحامل، أو الإقصاء، وربّما تكون لبعض أولئك الباحثين مقترحات تصلح منطلقاً لوضع مشاريع رؤى جديدة للفكر الإسلامي، ومن ثمّ، إنّ الأمل معقود عليهم، من بين ما هو معقود، في «إيصال صوت التيّار التجديدي الجادّ إلى مختلف الشرائح الاجتماعيّة»، حسب ما ورد في الورقة التعريفيّة لأهداف المؤسّسة البحثيّة[1].

1- أهداف المشروع والأسئلة التي سيتناولها:

- البحث في إمكانات صياغة تعريف جامع لمفهوم «التجديد» في مجال الدراسات الدينيّة عامّة، والدراسات الإسلاميّة خاصّة. والهدف من ذلك الوقوفُ على علاقات التقاطع، والتجاور، والتمايز، بين «التجديد» من جهة، ومفاهيم أخرى قريبة من معناه قد تلتبس به، من نحو عبارات: «تحديث الفكر الإسلامي»، أو «نقد الفكر الديني»، أو «مراجعة الفكر الإسلامي»، من جهة أخرى.

- التعرّف إلى الرّهانات الصريحة والضمنيّة، وإلى المطالب الواعية وغير الواعية؛ التي حملت الباحثين على تجديد الفكر الإسلامي، وذلك بتدبّر فهمهم للتجديد: أهو غاية في حدّ ذاته أم هو وسيلة، أو أداة، لتطوير الفكر الإسلامي، وضخّ دماء جديدة فيه؛ ليتلاءم مع قيم العصر، وروح الحداثة.

- تقويم مسارات التجديد المعتمدة، وتعيين المعايير المستخدمة في تطبيقه على منتجات الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً: أيتحقّق التجديد بالبحث عن وجوه جديدة في تأويل ذلك الإنتاج الديني، أم بتصفية الحساب معه، وهو ما يعني الاستغناء عن قسم، أو أقسام منه يعتقد أنّها لم يعد لها مبرّر للاستمرار في حياة المسلمين اليوم، وهو ما يدعو إلى دراسة أهمّ مناهج المقاربة المعتمدة في تجديد الفكر الإسلامي.

---

(1) يراجع الموقع الرسمي لمؤسسة (مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث).

- الوقوف على مدى مواءمة محاولات تجديد الفكر الإسلامي لشواغل المسلمين، ولهمومهم المعرفيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، ولآفاقهم الذهنيّة، وانتظاراتهم في عصرٍ شاعت فيه مفاهيم «العولمة»، و«الكونيّة»، و«التعدّديّة»، و«الحوار»، و«صدام الحضارات»، و«نهاية التاريخ».

- تبيّن أهمّ العوائق المعرفيّة والتاريخيّة؛ التي قد تعطّل مشاريع تجديد الفكر الإسلامي، واقتراح سبل تجاوزها، والشروط الكفيلة بتحقيق هذه الغاية.

2- موجز عن مناهج الاشتغال في المشروع بشكل عامّ:

- **المنهج التاريخي النقدي**: يحقّق قراءة تفهميّة للإنتاج الديني في مختلف اختصاصاته، ومراحله الزمانيّة، وهو منهج يطرح الأسئلة في المقام الأوّل، دون أن يكون ملزماً بتوفير إجابات عنها. ومعلوم أنّ المنهج التاريخي النقدي يطرح سؤالين مهمّين نراهما ضرورتين في دراسة الظواهر، والمفاهيم، والتجارب الدينيّة، هما: كيف؟ ولماذا؟

- **منهج تحليل الخطاب**: يمكّن من تفكيك الخطابات الدينيّة، وذلك بدراسة الأسس المرجعيّة التي قامت عليها، ويتفحّص آليّات الحجاج والإقناع، وحتّى المناورة، التي استندت إليها، وتعيين خصائص الخطابات المشكّلة للإنتاج الديني، مثل: الخطاب الكلامي، والخطاب الفقهي، والخطاب الأصولي، وخطاب المتخيّل الديني... وفضلاً عن ذلك، يسمح المنهج المذكور بالتعرّف إلى الخصائص الأساسيّة المشكّلة لخطابات مجدّدي الفكر الإسلامي (كيفيّة انتقاء النماذج المدروسة... مدى موضوعيّة المقاربة التجديديّة... مظاهر الترميق (bricolage) في بعض تلك الخطابات...).

3- تصميم المشروع:

أوّلاً: مدخل مفهوميّ وتاريخي لـ «التجديد» في علاقته بالدين:

- التعريف الاصطلاحي للتجديد (المفهوم النظري).

- مفهوم التجديد والمفاهيم الخاصّة (التطوير، الإصلاح، التحديث، النقد...): البحث في مظاهر التقاطع والتمايز.

- تاريخ التجديد في الفكر الديني التوحيدي، لاسيما في اليهوديّة (اليهوديّة التجديديّة الداعية إلى تخليص الدين اليهودي من عناصره القوميّة)، والمسيحيّة (تحديث العقائد لاسيّما في المجمع الفاتيكاني الثاني 1962-1965م).

ثانياً: مجالات التجديد في الفكر الإسلامي:

- تجديد علم الكلام: الدعوة إلى تأسيس علم كلام جديد (يراجع، مثلاً، كتاب عبد الجبّار الرفاعي: **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**/ 2002م).

- تجديد الكتابة في السيرة النبويّة (تراجع كتابات معروف الرصافي، وعلي الدشتي، والسيّد القمني، وهشام جعيّط، في هذا الموضوع).

- تجديد الفقه وأصوله (من قبيل كتاب جمال البنّا: **نحو فقه جديد**/ 1996م، وكتاب محمّد شحرور: **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**/ 2000م، وكتاب وائل حلاق: **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**/ 2007م).

- تجديد علوم القرآن: التفسير والقراءات والنسخ والمكّي والمدني. (تراجع، في هذا الباب، كتابات محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحّمد الطالبي، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، على سبيل المثال).

ثالثاً: مجدّدو الفكر الإسلامي:

- تكوينهم المعرفي (تقليدي و/أو عصري)، والمعاهد، والجامعات التي تخرّجوا فيها.

- المناهج التي استأنسوا بها في محاولاتهم تجديد الفكر الإسلامي.

- مواقفهم من التراث الديني الإسلامي.

رابعاً: الأعمال الداعية إلى تجديد التراث الديني الإسلامي:

- توزيعها حسب العلوم الإسلاميّة (تفسير، حديث، فقه، أصول، علم كلام، علوم القرآن، التشريع...).

- توزيعها الزماني: تعيين فترات تكاثر التأليف في موضوع تجديد الفكر الإسلامي، أو فترات تراجع التأليف فيه، مع محاولة تعليل ظاهرتي التكاثر أو التراجع، وربطهما بالأطر الاجتماعيّة للمعرفة، وبالسياقات السياسيّة والثقافيّة المحتضنة للكتابات التجديديّة.

- توزيعها حسب نوعيّة الأعمال: الكتب، الدراسات والمقالات، أعمال الندوات أو الورشات، الرسائل والأطروحات الجامعيّة...

بقلم: بسّام الجمل



البـحــــوث

القسم الأول

في الموروث الديني

نقد وتجديد

جهود بعض المُحدَثين
في تجديد خطاب السّيرة النبوية

د. حسن بزاينيّة[1]

ملخص البحث:

انخرط المُثقّفون العرب، في العصر الحديث، في التّأليف عن الرّسول، فأغرقوا سوقَ الكُتب بتصانيفَ عديدةٍ عن النبي؛ فاقت ما أُلِّف عنه خلال قرون خلت، ولم يتأخر عن المساهمة، في هذا الباب، المُصلِحون، من أمثال الطّهطاوي (ت 1873م)، صاحب (**نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحِجاز**)، والأدباء، كطه حُسين، وتوفيق الحكيم، ورجال السّياسة، كالشّيخ عبد العزيز الثّعالبي (ت 1944م)، مُؤلّف (**معجِز محمّد**).

وقد تباينت الكتابات، وشفّت عن رُؤى مخصوصة إلى حياة النبي؛ إذ تميّزت السّير «الشيعية» بدفاعها عن مقالات الفرقة، كالإمامة والوصيّة... وكذلك، عبّرت السير «النصرانية» لمحمد عن هواجس توحيدية مناهِضة للطّائفية، ولكنّ هذا السّيل من الكُتب السردية، في مجملها، لم يخرج عن استنساخ الرّواية القديمة للسّيرة لدى ابن هشام (ت 218هـ)، والطّبري،

(1) أستاذ مساعد للحضارة العربيّة الإسلاميّة في جامعة تونس المنار - مبرّز في اللّغة والآداب العربيّة.

وغيرهما، وقد شذّ عن قاعدة الاستنساخ نَفَرٌ من المُثقّفين العرب اطّلعوا، بدرجات مُتفاوتة، على الثّقافة الحديثة، وقرؤوا في كتب المُستشرِقين، فتأثّروا بها، وأهمّ هؤلاء الكُتّاب الشّاعر العِراقي معروف الرّصافي، والكاتب الإيراني علي الدَّشتي، والمُؤرّخ التّونسي هشام جعيط، فيما كتبوا عن رسول الإسلام.

سنحاول، في هذا البحث، أن نُقوّم هذه الكِتابات النقدية عن النبي، وأن نفحص عن المناهج التي توخّتها، والنتائج التي وصلت إليها، مُظهِرين علاقاتِها بالسّير الغربية لمحمّد. وقد رأينا أنّ مؤلّفات الكُتّاب الثّلاثة تظلّ جهداً محموداً على اختلافنا في تقويمها، وهو جهد يستدعيه الفكر الإسلامي في مسار تجديده.

الكلمات المفاتيح:

سِيرٌ نبوية حديثة، دراسات مُحمّدية، تجديد الفكر الإسلامي، الرُّصافي، الدَّشتي، جعيّط.

مقدّمة:

غلب على الكتابة الدائرة بسيرة النبي محمَّد في الحديث نزعةٌ تراثية بيِّنة؛ إذ أظهر أغلب الكُتّاب المُحدَثين والمُعاصرين نزعةً إلى اكتناز ما ورد في بطون السّير القديمة، كابن هشام، وابن سعد، والطبري، حتّى إنّ القارئ والباحث لا يريان نفعاً في كثير من كتب المسلمين المحدَثين عن نبيّهم، وهي تفوق عدداً ما أُلّف عنه خلال ثلاثة عَشَر قرناً خلت[1]! لكنّها، على كثرتها، تُغني عنها المُصنّفات القديمة المختلِفة حجماً، والمتنوِّعة طريقةً... فما الفائدة للقارئ المُسلِم، اليوم، من تصفح كتاب ضخم في السّيرة يُكرّر فيه صاحبُه ما دوّنه البلاذري، وابن خلدون، منذ قرون، بل إنّ بعض القُدامى امتازوا بوضوح العرض، وفصاحة اللغة!

---

(1) Mahmoud Mourad, "La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète", in: les Arabes et l'occident (France: Labor et fides, publications orientalistes de France, 1982), p. 1.

إنّ ما كتبه معروف الرّصافي، وعلي الدَّشتي، وهشام جعيط، هفا إلى كسر «العمود القديم» للسّيرة؛ إذ انتقدوا منها حَلَقاً أصبحت حقائقَ لدى المسلمين بفعل الاستنساخ والإرساخ... لقد تجرّأ ثلاثة الكُتاب على نقد جوانب من تاريخ النبي؛ الذي سطّره المسلِمون الأوائل، فأضحى لارتباطه بمُؤسِّس الإسلام تاريخاً مُقدساً، واستحال نقدُه ضرباً من الاجتراء على العقيدة، ولعلّ مصير كتاب الرصافي عن النبي يثبت هذا.

وقد تبيّن لنا، من خلال النّظر في كُتب السّيرة النّبوية الحديثة، في نطاق أطروحة الدّكتوراه(1)، أنّ الدّراساتِ غير التقليدية قليلة؛ إذ خبا الجديد في أكثر الكتب والمقالات، ونزع جمعٌ وفير من الباحثين العرب والمُسلِمين إلى تلبيس الدّراسة بالعقيدة، فأنتجوا دراساتٍ «دينية» تُمجّد، وتذُبّ عن صاحب الشّريعة، وسعى فريق منهم في تلخيص الآثار المدروسة، دون أن يصلوا إلى نتائجَ علميّة تتعلّق بسيرة محمّد التّاريخيّة، أو بنشأة الإسلام.

إنّنا نعتقد أنّ ما كتبه ثلاثة الكُتّاب، الذين نروم قراءةَ أعمالهم، نَأى عن نهج الدراسات السّائرة؛ إذ حاول أصحابُها أن يتّبعوا سبيلاً نقديّاً في التّعامل مع أخبار السّيرة، وراجعوا أصولاً من قصّتها السّائرة، فجاءت مُؤلّفاتهُم «بِدْعاً» بين الدّراسات، فهل هي حقّاً كذلك؟

1- في التّعريف بأعمال الكُتّاب المُجدِّدين:

أوّل هذه الكُتب تأليفاً هو كتاب (**الشّخصيّة المحمّدية أو حلّ اللّغز المقدّس**)، للشّاعر العِراقي معروف الرّصافي (ت 1945م)(2)، ولهذا

---

(1) بزاينيّة، حسن، كِتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المُحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها (دُكتوراه في الحضارة العربيّة، كلية الآداب في منوبة، تونس، 2010م)، [مخطوطة في مكتبة الكلية المذكورة، رقم: T2900].

(2) الرّصافي، معروف، الشخصيّة المُحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م. ومعروف الرّصافي عرَفناه شاعراً، وقد وُلِد في بغداد، وفيها تلمذ لمحمود شكري الآلوسي في علوم العربيّة، واشتغل في التّدريس في بغداد

الكِتاب قصّة تدُلّ على كونه «بِدعة» في زمانه، وفي زمان مَنْ جاء بعده، إذ أُرِّخت مقدّمتُه بسنة ثلاث وثلاثين وتِسعِمئة وألف (1933م)، والنّسخة، التي اعتُمِدت في الطِّباعة، اكتتبها كامل الجادرجي سنةَ أربع وأربعين وتِسعِمئة وألف (1944م)، أمّا النّشرة الأولى للكِتاب فلم تظهرْ إلّا عام اثنين وألفين (2002م)! وهكذا ظلّ الكِتاب أسيراً زُهاء ستّةَ عُقودٍ، لم يخرُج فيها للنّاسِ.

وقد أدرك صاحبُه الخَطرَ، الذي كان بِسِفره مُحدِقاً، فقال: «أمّا سُخطُ النّاسِ من أجل أنّني خالفتُهم لِوِفاقها [الحقيقة]، وصارحتهم في بيانِها جَرياً على خِلافِ ما جروْا عليه من عاداتٍ سقيمة، وتقاليد واهِية، فلستُ مُبالِياً به، ولا مُكترِثاً له، ما دمت لا أطلب بما أكتب إلا رضا الحقيقة:

لَعَمْرُك إنّ الحُرَّ لا يَتَقيَّدُ ... ألَا فليَقُلْ ما شاءَ فيَّ المُفنِّدُ

وإنّي لأعلمُ أنّهم سيغضَبون، ويصخَبون، ويسُبّون، ويشتُمون، فإن كنت في قيد الحياة، فسيُؤذيني ذلك منهم، ولكنّي سأحتمل الأذى في سبيل الحقيقة [...] وإن كنت ميْتاً فلا ينالني من سِبابهم خير، كما لا ينالهم منه خير»[1].

فماذا حوى الكِتابُ حتىّ يتنبّأَ له الكاتبُ بمصيرٍ صَدَّقَتْه الأيّامُ؟ وهل تسنّى للرّصافي الشّاعر، وأستاذ الأدب العربي، أن يأتيَ، في العَقد الرّابع من القرن العشرين، بما لم يأتِ به الأوائل في السّيرة؟

= والآستانة، ثمّ انتُخِب نائباً في مجلس «المبعوثان» العُثماني، فهجا دعاة اللّامركزية من العرب. وبعد الحرب العالميّة الأولى، عُيِّن أستاذاً للأدب العربي في دار المُعلمين في القُدس، ثمّ عاد إلى بغداد ليشتغل في لجنة التّرجمة والتّعريب، وفي الصحافة، وتدريس العربيّة، والسّياسة (عضو في مجلس النُّوّاب)... وقد توفي في بغداد سنة خمسٍ وأربعين وتِسعِمئة وألف. راجع ترجمة الرصافي في: الزِّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج7، ص268-269.

(1) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص16.

صدر في بيروت، سنةَ أربعٍ وسبعين وتِسعِمئة وألف (1974م)، كِتاب باللّغة الفارسية، وُسِم بـ (**بيست وسه سال**)، وقد نُشِر عاطِلاً من اسمِ المُؤلِّف، وتاريخ النّشر، ومكانه، ثمّ أتت الأيّامُ بأخبار هذا الكِتاب وصاحبه؛ إذ تُرجِم إلى العربيّة بعُنوانِ: (**23 عاماً**)، وعُزِيَ إلى الكاتب الإيراني علي الدَّشتي (ت 1981م)، الذي قال: إنّ مكان نشْره هو بيروت(1).

ويَدلّ العُنوان، بداهةً، على عُمر النبوّة؛ أي: ثلاثة وعشرين عاماً، قضى منها محمّد -كما اشتهر في الأخبار- ثلاثَ عَشْرَةَ سنةً في مكّة، وعشْرَ سنواتٍ في المدينةِ. وقد جاوز بحث الكاتب هذه الفَترة، إذ خصّص فصلاً للنّظر في مصير الجماعة الإسلامية بعد محمّد (الفصل الخامس الأخير «بعد محمّد»).

وينزع الدَّشتي، في قراءة سيرة محمّد، نزعة «عقلانية»، مثلما تردّد في غير موضع من كتابه، فإلى أين قاده هذا المنهج؟ ولماذا تخفّى حين نشر الكِتاب؟ وهل فيه من الآراء الجديدة ما يدعو حقّاً إلى ذلك؟

أمّا ثالث الثّلاثة من الكُتّاب، فليس بشاعِرٍ، ولا رجل سياسة، إنّما هو المُؤرّخ التونسي هشام جعيط، وهو باحث جامعي مرموق في الأوساط الأكاديميّة(2)، نشر، في أواخر القرن العشرين، كِتابه الأوّل (**في السّيرة النبويّة، الوحي والقُرآن والنبوّة**) (1999م)، ثمّ أصدر، بعد بضع سنوات،

---

(1) الدَّشتي، علي، 23 عاماً - دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة، ترجمة: ثائر ديب، رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 2006م [ط1، سنة 2004م، عن المؤسسة نفسها، وهي الطبعة المُعتمدة في هذا البحث]. وعلي الدَّشتي كاتب إيراني توفي في آخر سنة 1981م، أو بداية 1982م، تضلّع في العلوم الشّرعيّة والآداب الفارسية والعربية، كما تعلّم الفرنسيّة. ويُفهم من سيرته أنّه كان منتصِراً للشّيوعيّة؛ إذ أصدر صحيفة «شفق سرخ» (الفجر الأحمر: 1922-1935م)، ودُعِي لزيارة روسيا في مناسبة الذّكرى العاشِرة للثّورة البلشفية، وقد ولِي الدَّشتي مناصِبَ سياسيّة، منها: السِّفارة لبلاده في مِصر ولبنان، والنّيابة في مجلس الشّيوخ حتّى قامت الثورة الإيرانيّة، فاعتُقِل، وضُرِب... راجع: مقدّمة المُترجِم.

(2) أبو زيد، نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م، ص2.

كتاباً آخرَ وَسَمَه بـ (**تاريخيّة الدّعوة المحمّدية في مكّة**) (2007م)، وفي سنة 2012م، نشر القسم الثّالث بالفرنسية حول (**سيرة محمّد في المدينة**)[1].

وقد نحا، في الكِتاب الأوّل، منحى تاريخيّاً وفلسفيّاً في تدبّر قضايا تتّصل بماهية القرآن، وخصائص نبوّة محمّد بين سائر النبوات السّابقة... أمّا الكِتاب الثّاني، فقد غلبت عليه القراءة التّاريخيّة للدّعوة الإسلاميّة؛ إذ بدأ الكاتِب بتقويم المصادِرِ التّاريخيّة في السّيرة، ثمّ خاض في تفسير بنية المجتمع المكّي، حين ظهر محمّد، وفحص عن أمر المراحل الأولى من الدّعوة، كالهِجرة إلى الحبشة، والتهجير إلى يثرب... ولم يُغادر الأستاذ جعيط طريقته التّاريخية النقدية في دراسة العهد المدني من السّيرة في القسم الثّالث؛ الذي خصّصه لهذا الغرض، وقد صرّح بهذا المنزع منذ المقدّمة[2]، فهل أصاب المُؤرّخ ما أغفله الشّاعِر معروف الرّصافي في العقد الرّابع من القرن العِشرين؟ وهل أدرك في قراءة السّيرة قراءةً تاريخيّة ما لَمْ يُدرِكه رجلُ

---

(1) وُلِد هشام جعيط في تونس الحاضرة سنة 1935م، في عائلة اشتهرت بالعِلم، وقد أقامَ طويلاً في فرنسا، حيث أتمّ بُحوثه الجامعيّة، وحصّل شهادة الدّكتوراه في التّاريخ الإسلامي من جامعة باريس في 1981م، ثمّ انتصب مُدرِّساً للتّاريخ الإسلامي في الجامعة التّونسيّة، التي لا يزال فيها أستاذاً مُتميِّزاً. ودرّس زائراً في جامعات عالمية أخرى، في بيركيلي، وكاليفورنيا، ومونريال... له تآليف كثيرة في الفكر العربي والتّاريخ الإسلامي، حرّر معظمَها بالفرنسيّة، ثمّ تُرجِمت، ككتاب: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، 1974م، والفتنة، جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، 1989م... أمّا كتُبُه في السّيرة النّبويّة، وهي موضوع بحثنا، فقد حرّر القسمين الأولين منها ابتداء بالعربية، وحرّر القسم الثّالث بالفرنسية.

(2) جعيّط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م [ط2 سنة 2000م]، وتاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م، و:

- Hichem Djaït, La vie de Muḥammed, le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam (Paris: Fayard, 2012).

- Ibid., p. 194 = "Or mon but, dans le présent ouvrage, est substituer aux légendes de la Sîra une véritable histoire critique, c'est-à-dire avérée, du prophète, ancrée dans le réel".

السّياسة والفكر الإيراني علي الدَّشتي؟ وما موارد الائتلاف، ومظاهر الاختلاف بين هؤلاء النّاظرين الجُدد في سيرة محمّد، وقد حُبِّر فيها خلال القُرون الخالية عَشرات التّصانيف؟

2- المُنطلقات المنهجيّة:

لكلّ كاتب من الكُتّاب الثّلاثة منهج صريح، أو خفيّ، قاده في قراءة سيرة الرّسول، ولا شكّ في أنّ النّفاذَ إلى معالم المنهج؛ الذي حكم أعمالَ الجماعة، يرُدّ نتائجَ كثيرةً متفرّقةً في كُتبهم إلى أصول معلومة، ويُمكِّن المُراجِعَ لأعمالِهم من توجيه نظره إلى تلك الكليّات، دون أن يغرَقَ في الفُصول. لكن، هل احتكم ثلاثة الكُتّاب إلى أصول واحدة على اختِلاف العصر والمِصر والثّقافة؟ فمِن هؤلاء مَن غلبت عليه الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التّقليديّة، كالشّاعِر معروف الرّصافي، ومنهم من تشبّع بالثّقافة التّاريخيّة والفلسفيّة الحديثة، كالمُؤرّخ التّونسي المُعاصِر هشام جعَيْط، وثالِثُهم كاتب إيراني إكتنفه فضاء ثقافي إسلامي شيعيّ عُموماً، لكن غير عربي. أفلا يكون جَمعُنا تخليطاً، وحشْراً لأعلام تباينت مصادر ثقافتهم، ومناهج درسهم للسّيرة؟ إنّنا نعتقد أنّ تناظُراً مّا يقوم بين بعض الأصول التّي اعتمدوا عليها، مع اختِلافٍ في طرائق الاستِناد إليها، وإجرائها على تاريخ النبيّ.

2- 1- القِراءة التّاريخيّة للسّيرة النّبويّة:

نعني بالقِراءة التّاريخيّة للسّيرة محاولة الكُتاب الثّلاثة أن يُنزلوا تاريخ النبيّ محمّد داخل التّاريخ العام بوجوهه الاجتِماعيّة، والثّقافيّة، والدّينيّة... وهذه الغاية تهفو إلى إدراكها الدّراسات العِلميّة المُعاصِرة لتاريخ الأديان؛ إذ تتدبّرها باعتِبارها أشكالاً مقدّسة «معيشة» في تاريخ البشريّة[1]، فمقصدُ الجماعة يُوافق مقاصِدَ العِلم سواء وعَوا ذلك، أم جاء اجتِهادُهم بمعزل عن تأثير الثّقافة الحديثة.

(1) Puech (...), Histoires des religions (Paris: èditions Gallimard, 1994), vol. III, p.1279.

ولا يَخفى أنّ المُؤرّخَ هِشام جعيط هو الوحيد بين الجماعة؛ الذي تشبّع بالمناهج الحديثة في دراسة التّاريخ والأديان، وأحال على مصادرها الأوربيّة في كُتبه الثّلاثة عن محمّد. وحَسْبُ القارِئ أن ينظُر في هوامش الكِتاب الأوّل والثّاني؛ ليَظْفرَ بأسماء أعلام الثّقافة الحديثة والمُعاصِرة، وأسماء جُمهور واسع من المُستشرِقين، حتّى مَن كتب بأخَرَة، ولا تزال آراؤه غيرَ معروفة على نطاق واسع، مثل ك. لوكسنبرغ (Ch. Luxenberg)[1]، وقد اختار اللّغة الفرنسية ليُحرّرَ الكِتاب الثّالِثَ عن سيرة الرّسول في المدينة، فاستثمر الدراساتِ المُحمّديةَ الأوربية استثماراً واسِعاً.

أمّا الرّصافي، في زمانه ووسطه الذي عاش فيه، فلم يُصِب من الثّقافة الحديثة إلا بعضَ ما تُرجِمَ منها، مثلما سيتبيّنُ في موضعه، وهذا النّزر الذي أصاب لا يُحيلُ عليه في هوامش **(الشخصيّة المُحمّديّة)**، وإنّما دلّتنا عليه قراءةُ كتابه قراءةً تاريخيّة أيضاً! وكذلك يقلّ الاعتِماد على الدّراسات المحمّديّة الحديثة في كِتاب الإيراني علي الدَّشتي[2].

إنّ السّيرة النبويّة موضوع شديد الصّلة بالمُقدَّسِ؛ لأنّها تتعلّق بشخصيّة صاحِب الشّريعة. وكم كانت معرفتُها أصلاً من أصول الدّيانة لدى كثير من أرباب السّير والمُؤرّخين قديماً، وفي هذا المعنى نقل السّخاوي (ت 902هـ): «إنّ السّيرة النبويّة بخُصُوصها منه ممّا يحِقّ على المرء المسلم حفظُها، ويجب على ذي الدّين معرفتُها»[3].

---

(1) Christoph Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran (Berlin: 2000).
وأطروحة لوكسنبرغ الرّئيسة تقول: إنّ لغة القُرآن ليست العربيّة، ويتوجّبُ فهمُ تأليفه في ضوء اللّغتين السُّريانيّة والآراميّة.

(2) يذكر نولدكه في ص60، وغولدتسيهر في ص109... راجع: الدَّشتي، علي، 23 عاماً، دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة، مصدر سابق.

(3) السّخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تح: محمّد عثمان الخُشت، مكتبة السّاعي، الرّياض، 1989م، ص64.

أمّا عِلم التّاريخ، فهو عِلم وضعي، وقد أشار جعيط إلى عُسر الدّراسة التّاريخيّة الصِّرفة لموضوع السّيرة؛ إذ قال عن كتابه الثّاني إنّه: «دراسة تاريخيّة بحتة في موضوع حسّاس جدّاً؛ لأنّه يلتصق بالماورائي، ويتّصل بالمُعتقَد، والتّاريخ إنّما هو عِلم وضعي وأرضي يتناول فعاليات الأفراد والمُجتمعات البشريّة في الماضي، ويخرُج عن دائرة الإيمان والمُعتقد»[1].

ولا شكّ في أنّ الأمرَ يكون أكثَرَ «حساسيّةً»، إذا كان الكاتِبُ مُسلِماً، ويُخاطب جُمهوراً مسلِماً في مُعظمه، إسلامَ اعتِقاد، أو إسلامَ ثقافة تكتنف الإنسان، وتُسهم في تكوينه النّفسي، وتُشكِّل مِخيالَه... وإلى هذه المُعضلة العِلميّة، أشار المُؤرّخ المِصري محمّد عبد الحي شعبان، بل جعل الحديث عنها فاتِحة كِتابه في التّاريخ الإسلامي[2].

لقد خرج التّاريخ في القديم من صُلب السّيرة، إذ كان يُسمَّى «عِلمَ السّيرِ والأخبار»، لكنّه أصبح، بعد ذلك، أشملَ منها، وأعمَّ، وأضحت هي فرعاً منه، لكنّ هذا التّقسيمَ للعُلوم لا يتحرّكُ، في فضائه المعرفي، المُحدَثون؛ إذ أثّرت في ثقافتهم الثّورة الفلسفيّة والعِلميّة؛ التي قطعت صِلاتِ أغلب العُلوم بالدّين، وقد رسَخت هذه الثّورة، كما اشتهر، منذ عصر الأنوار في القرن الثّامنَ عَشَرَ. ونعتقد أنّ الرّصافي والدَّشتي وجعيط حاولوا جميعاً أن يُدرِجوا تجرِبة النبوّة في التّاريخ، وقرؤوا سيرة محمّد في ضوء صراع مكوّناته، لا باعتبارها حدثاً مُتعالِياً عنه، وهذه قراءة غير دينيّة للسّيرة، وغير تقليديّة، وإن اختلفت درجةُ «تاريخيّتها» من كاتب إلى آخر.

وليس غرضنا، في هذا البحث، أنْ نُحيطَ بكلّ ما قاله الكُتّاب الثّلاثة في سيرة محمّد، فذلك يُظفَرُ به في كتبهم ذاتها، وإنّما سنحاول أنْ نستصفِيَ من

(1) جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكّة، مصدر سابق، ص5.

(2) شعبان، محمّد عبد الحي، التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدّراسات الخليجية، لبنان، د.ت، ص21. وقد أُرِّخت مقدّمة المُؤلّف بـ 1971م = «الكِتابة الموضوعية المُجرَّدة عن ظهور الإسلام أمرٌ صعب، وكذلك، في واقع الحال، أمر الكِتابة عن أيّ من الأديان الأخرى».

مقالاتهم في السّيرة ما نرى فيه جديداً، وخُروجاً عن مألوف المقالات فيما كُتِب عن الرّسول لدى العرب خاصّة، والمُسلِمين عامّة. ولن يستقيمَ ذلك إلا بأسلوب، فارتأينا أن نتقصّى آراءهم، مُتّبِعين هيكل السّيرة المعروف: مُبتدأ يتعلّق بحياة محمّد قبل البِعثة، ومبعَثٌ يبدأ بعوارض النبوّة، وينتهي بنهاية الفَترة المكّية، والهِجرة إلى يثرب في سنة اثنتين وعِشرين وسِتّمئة (622م)، ومغازٍ تتعلّق بحياة النبيّ في المدينة حتّى وفاتِه في السّنة الحاديةَ عَشْرَةَ من الهِجرة (11هـ)، وقد ورد هذا «الهيكل» في مصادرَ مكتوبة مُتأخّرة عن زمن الدّعوة، وأنتجت الفَترتان المكيّة والمدنيّة شريعةً كان للكُتّاب في مسائلَ منها آراء مخصوصة.

يخرج الرّصافي عن حدود الخِطاب التّمجيدي القديم، الذي يُسلِّم بميلاد الرّسول عام الفيل، ويُقدِّرُ، عادةً، بسنة سبعين وخمسِمئة (570م)، ويرى أنّ الرّواياتِ، التي تتعلّق بحياة محمّد قبل النبوّة «مُظلِمة»، يطبَعُها الاضطِراب؛ لأنّ النّاسَ لم يهتمّوا به إلا بعد وفاته بزمن طويل، وهكذا اضطربت روايات المولد: «فانظُرْ إلى الرّوايات، التي جاءت في عامِ وِلادتِه مثلاً، فإنّك تجِدُ فيها اختِلافاً بالِغاً إلى أحدَ عَشَرَ قولاً، وتجد المدّة؛ التي يتضمّنها اختِلافُهم، تتراوح بين ما قبل الفِيل بِخَمسَ عَشْرَةَ سنةً، وما بعدَه بسبعينَ سنةً»[1]؛ أي: يُجاوِز اختِلافُ الرِّواية في المولد المُدّةَ التي عاشها النبيّ، وهي نيفٌ وستّون سنة في أغلب كتب السّيرة والتّاريخ الإسلاميين[2].

إنّ شكّ الرُّصافي في روايات المولِد يستنِدُ إلى تلك الرّوايات نفسِها، وهو ما يجعله شكّاً منهجِيّاً متيناً، على الرغم من أنّ صاحِبَه لم يُقرّر

(1) الرّصافي، كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص101-102.

(2) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279هـ)، أنساب الأشراف، تح: سهيل زكّار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص127 = «أُنزِل القُرآن على النبي ﷺ، وله أربعون سنةً، ثُمّ مكث بمكّة ثلاثَ عشْرَةَ سنةً، وبالمدينة عشْرَ سنينَ، وقُبِض وله ثلاثٌ وستون سنةً».

تاريخاً بعينه لولادة محمّد. وقد أصاب؛ إذ لم يفعلْ، فليس بين يَدَيْ الباحِث في عهده، وقبلَه، وبعدَه، من تاريخ النبيّ إلا «الكلمات»؛ أي: المصادر المكتوبة بعد قرنين من حياة محمّد[1]. وما يذهب إليه المُستشرِقون من ولادة الرّسول سنة ثمانين وخمسِمئة من الهِجرة (580هـ)، أو بُعيدها بسنة، أو سنتين[2]، تقريبٌ تاريخي لا يقوم على شواهد مادّية. وقد وَجدتْ **سبيلُ الشكّ العِلمي، التي اختطّها الرّصافي، مَنْ أقام الحُجّة** على ضَعفِ الرّواية التي تربِط بين ولادة محمّد وعام الفِيل، إذ يُقرّر المُؤرّخ جعيط أنّ حملة أبرهة على الحبشة وقعت سنة سبعٍ وأربعينَ وخمسِمئة (547م) حَسَبَ النّقوش[3].

إنّ الرّصافي يصدرُ، في كتابه، عن روح مُتحرِّر من أسر الاستنساخ، وهو داء أصاب كتابة السّيرة قديماً وحديثاً، ولعلّ هذه النّزعةَ في تفكيره هي التي أنتجت «ظنوناً» علميّة مفيدة في كتابته تاريخ محمّد، على الرغم من أنّ الكاتِبَ لم يستطِعْ أن يُقِيم البرهان على تلك الظّنون، في كثير من الأحيان، لعدم امتِلاكه ثقافة تاريخيّة حديثة، ولكونه كتب قبل أن تتطوّر الدّراسات المحمّدية في الغرب تطوّراً كبيراً منذ النّصف الثّاني من القرن العِشرين. ولا غرابةَ في أن يصدِمَ الرّصافي إيمان المُؤمن المُقلِّد؛ إذ يُقدّمُ له صورةَ غير مألوفة للنبيّ، على الرغم من أنّ ما يقوله في مواضع لا يغُضّ من الدّيانة، بقدر ما يغُضّ من الصّورة التّاريخيّة التي شكلّها المُسلِمون للنبيّ، وهي نموذج يُجاوِزُ الحُدود البشريّة التي نصّ عليها القُرآن نفسُه.

وقد انتهى الرصافي، من خلال تنزيلِ التجربة النبويّة في التّاريخ، إلى الإقرار بأنّ «محمّداً كان، قبل النبوّة، **خامِلَ** الذّكر»، غيرَ مُشتهِر، ولا

---

(1) Jacqueline Chabbi, Le coran décrypté, figures bibliques en arabie (Paris: Fayard, 2008), p.26 = "Rien que des mots".

(2) علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية، دار الحداثة، بيروت، 1988م، ص114 [ط 1: مطبعة الزعيم، بغداد: 1961م].

(3) جعيط، تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص143.

معروف عند العرب[1]، وهذا يُناقض الرّواياتِ الإسلاميّة في كُتب السّيرة، والتّاريخ؛ إذ تتحدّث عن مآثره في الجاهليّة، وتحكيمه حين اختلف العرب في إعادة بناء الكعبة...[2]. ويندهش القارِئ عندما يجد لدى جعيط، وغيره من العُلماء الذين جاؤوا بعد الرصافي، نتائِجَ تُشبِه نتائجَه، وتُناظِرُها حتى في اللّفظ؛ إذ يُسائِل جعيط نفسه: «كيف أنّ محمّداً خرج من هذا الوسط **الخامل**؛ أي: بني هاشم»[3]. وتُردّد ج. شابّي (J. Chabbi) الرّأي نفسَه مع اختِلافِ اللّسان[4]. لكن البلاذري (ت 279هـ) -وهو مصدر من المصادر الأربعة المُحترَمة التي يُسمّيها جعيط «أناجيل محمّد»- يتحدّث عن سيادة بني هاشم، ويُسْر هاشم: «لمّا صارت الرِّفادة والسِّقاية لهاشِم، كان يُخرِجُ من مالِه كلّ سنة للرِّفادة مالاً عظيماً، وكان أيسَرَ قُريش»[5]، ويُقرّ جعيط نفسه بتلازم الثّراء والشّرف في المجتمع المكّي[6]!

يُشير الرّصافي إشارة لبيبة إلى قضيّة مهمّة تتعلّق بحياة محمّد قبل البِعثِة، وهي أسفارُه، إذ يقول: «فأسفارُهُ هذه هي التي تستحقّ العِناية بدرسِها، ومعرفة تفاصيلها حقّ المعرِفة؛ إذ بها وحدها تنكشف لنا أسرار كثيرة من حياة محمّد قبل النبوّة، ولكنّنا -مع الأسف- نراها غامضة، أيضاً، كحياته

---

(1) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص103، ويذكر، في موضع آخر من الكِتاب، أنّ محمّداً لم يكن عند العرب «من عُظماء الرّجال» (ص209).

(2) راجِع القِصّة مُقتضبَة في ابن خلدون، سيرة الرسول، تح: سعيد هارون عاشور مطبعة الآداب، القاهرة، 1999-2000م، ص13-14. ويذكر ابن خلدون في ذيل القِصّة: «واستمرّ على أكمل الزّكاء والطّهارة في أخلاقه، وكان يُعرَفُ بالأمين...» (ص14).

(3) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص253.

(4) Jacqueline Chabbi, "Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet", Arabica, (Janv. 1996), p. 198 = "Or, celui-ci ne pouvait être, à l'époque, qu'un comparse de la scène mekkoise, vraisemblablement, un personnage tout à fait insignifiant".

(5) البلاذري، أنساب الأشراف، مرجع سابق، ج1، ص67.

(6) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص136.

قبل النبوّة»[1]. ويرى الكاتب أنّ ما جاء في كتب السّيرة من أسفاره منقوص[2]، ولعلّ توجيه النّظر إلى مسألة الأسفار أهمّ من محاولة ضبطها، مادام الكاتِب لا يمتلك موارد تُمكّنه من ذلك، ولم يمتلكها مَنْ جاء بعده، فإذا كان الباحِث في تاريخ الإسلام لا يجد شواهد ماديّة من عِمارة، أو نقوش، أو سِكّة... فأنّى له أن يكتُبَ تاريخ محمّد كتابة علمية؟

إنّ مسألة الأسفار مهمّة؛ لأنّ التّجارة، التي امتهنها محمّد قبل النبوّة، «من أقوى أسباب السّفر»[3]، وقد بيّنت أبحاث تاريخيّة مهمّة أنّ التِّجارة والدّيانة «كانتا، في أيّام ما قبل الإسلام، أمرين متّصلين، وأنّ نجاح إحداهُما كان يُؤدّي إلى نجاح الأخرى»[4]. ويدُل عُنوان كتاب المُستشرِقة ب. كرون دلالة قاطِعة على هذا التّلازُم: **التّجارة المكيّة وبُزوغ الإسلام**[5]. بل يذهب جعيط أبعدَ من الرّصافي في تفسير مسألة الأسفار؛ إذ يقول: «النّقطة المُهمّة، في هذا الصّدد، هي تعاطي محمّد للتِّجارة، وإذاً سفراتُه إلى الشّام، ومن المُمكِن إلى اليمن، وخروجه من ضيق الأفق المكّي، قد يكون حصَلَ هذا الخُروج في سفَرات مُتتالية وعديدة، وقد يكون النبيّ استقرّ بالشّام لمُدد تطول أو تقصر [...] ذلك أنّ القُرآن مُفعم بمعرِفة دقيقة للتّراث المسيحي، وللتراث اليهودي، والمسيحي أكثر من اليهودي»[6].

ويكتسب البحث في أسفار محمّد، قبل البِعثة، قيمتَه العِلميّة التّاريخيّة من كونه -حسَب جُمهور الباحِثين- يُجلّي علاقة الإسلام بالمسيحية الشّرقيّة،

---

(1) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص173.

(2) راجع المصدر نفسه، ص98، وقد ذكر الرّصافي، في موضع آخر، أنّ أسفار الرّسول المعلومة من الكُتب «سبع سَفَرات: ثلاث إلى الشّام، وأربع إلى اليمن»، ص197.

(3) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص198.

(4) شعبان، التّاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

(5) P. Crone, Meccan Trade and the rise of Islam (Princeton: 1987).

(6) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص150.

وتعاليمها، وقد أجحف بعض العُلماء الغربيين في هذا الاتّجاه، حين عدُّوا أنّ الإسلام نشأ في الشّام، وليس في مكّةَ، أو المدينة[1].

وبعيداً عن مُجادلة هذه الأطروحات، فإنّ أسفار محمّد، قبل النبوّة، تُفيد في كشف علاقة الإسلام بالدّيانات المُجاورة، وضمن هذا المنحى، يتنزّل عمل ج. شابي الأخير: (**تفكيك رموز القُرآن، صور كِتابية بأرض العرب**)[2].

يلتقي الشّاعر مع المُؤرّخ المُعاصر مرّة أخرى؛ إذ ذهب الرّصافي إلى القول: إنّ عُموم الرّسالة حصَلَ لمحمّد في المدينة بعد فتح مكّة[3]. ويُؤكّد جعيط الرّأي نفسه بقوله: «إنّ قصص الأنبياء، والإلحاح على (اللّسان العربي) تُبرِز أنّ الدّعوة القُرآنيّة دعوة (وطنيّة)؛ إذ لكلّ قوم نبيّهم، وهذا أساسي في الفَترة المكّية»[4]. وفي هذا ما فيه من مُخالفة لما استقرّ في الضّمير الإسلامي من أنّ دعوة محمّد عَالَميّة في المبدَأ والمُنتهى. وهاهنا، يبرُز البون بين ما سمّيناه قراءة تاريخيّة للسّيرة، وما يُمكن تسميتُه قراءة دينيّة إيمانيّة. وأغلب ما كتبه المُسلِمون في السّيرة، خلال العصر الحديث، يتنزّل في الصّنف الثّاني من القِراءة.

ويُلِحّ الكاتب الإيراني علي الدَّشتي على إدراج الشّريعة الإسلاميّة في تاريخ الأديان، ويُبيّن، في غير موضع، أنّ تشريعات المدينة «مُستمدّة إمّا من التّشريعات اليهوديّة، وإما من العادات العربيّة الوثنيّة»[5]، كالتّشريع المُتعلّق بالزّواج[6]. ولا يقف بحث الدّشتي عند التّاريخ؛ بل يُجاوزه إلى النّضال

(1) هذه هي الأطروحة الرّئيسة لكرون وكوك في كتابهما:
P. Crone & M. cook, Hagarism (Cambridge: 1977).

(2) Jacqueline Chabbi, Le coran décrypté, figures bibliques en arabie (Paris: Fayard, 2008).

(3) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص137.

(4) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص287.

(5) 23 عاماً، ص158.

(6) المصدر نفسه، ص189-190.

الفِكري ضدّ الشّريعة، كقوله: «ليس بمقدورِنا أن نجِدَ أيَّ مُبرّر **عقلاني**، أو ديني، للحِفاظ على مُمارسات وثنيّة قديمة في شعيرة الحجّ الإسلاميّة»[1]. ومُصطلح (عقلانية)، وما أُخِذ منه مُتواتِر في الكِتاب، ولا يُفهم منه إلا نزعة الكاتِب إلى نظر عقلي في الشّريعة. ومهما يكن الأمرُ فإنّ عقلانيّة الدّشتي لا تخلو من بُؤس، فحين يتحدّث عن (وثنيّة) شعائر الحجّ الإسلاميّة، فإنّه يُكرّر ما قاله المسيحيون الطّاعِنون على الإسلام، منذ قرون خلت، إذ انتقد يوحنّا الدّمشقي (St. Jean Damascène)، الذي تُوفّي سنة تِسعٍ وأربعين وسبعِمئة من الميلاد (749 م)، القِطاعَ (الوثني) في الإسلام، كتقبيل الحجر الأسود...[2].

أمّا هشام جعيط -وهو مُؤرِّخ- فيسعى، في كتبه، إلى إثبات ما بين الإسلام والشّرائع السّابقة من وشائج، ليُظهِرَ أثرها فيه، وعلى هذا النحو يرى أنّ محمّداً ما كان لينجحَ في دعوته لو وُجِدت سُلطة دينيّة قويّة في مكّة؛ إذ قُتِل يحيى (يوحنا المعمدان)، آخر أنبياء بني إسرائيل، وصُلِب المسيح وماني لوجود قوّة دينية مُؤثّرة في الحُكّام[3]. ويتّبع جعيط منهجاً تاريخيّاً- فيلولوجيّاً في استقراء علاقة الإسلام بالأديان السّاميّة السّابِقة؛ إذ يقول، في هذا المعنى، إنّ (جبريل) يعني في العِبريّة: قُوّة الله (جبر-إيل)، ولذلك وُصِف في القُرآن بـ «ذي قُوّة»، و«شديد القُوى»[4]. ويذكر أنّ (الأفق المُبين) في القُرآن [التّكوير: 23] يُمكِن أن نرُدّها إلى عِبارة (أفَك) الأكاديّة، وتعني: مقرّ الإله العلوي[5]... وهذا المنهج الذي اتّبعه جعيط في جوهره يُساير

---

(1) المصدر نفسه، 158.

(2) راجع كتاب جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، مرجع سابق، ص25-26.

(3) الوحي والقرآن والنبوّة، ص136، ها76. ويذكر جعيط، في الكِتاب الثّاني، أنّ المُجتمعَ الوثني «مُتسامِحٌ في الدّين، وأديان الحقيقة -التّوحيديّة- هي المُمتلِئة بذاتِها». تاريخية الدّعوة المحمدية، ص262.

(4) المصدر نفسه، ص53-54.

(5) المصدر نفسه، ص114، ها13.

منهجيات البحث؛ التي سادت إبّان القرن التّاسع عشَرَ، وهي -لا محالة- قديمة في زمانه (1999م).

ويرى جعيط أنّ لاسم الرسول (محمّد) علاقةً بلغة السُّريان، وبالبارقليطس اليونانية، من طريق عبارة (محمدان) السُّريانيّة، وهو لقب كان يُطلَق على أمراء غسّان المسيحيين، أخذه السُّريان من الرّوم، فنقلوه إلى لغتهم، وقد كان الروم يخلعون هذه الصّفة (Vir illustris) على البطارقة والأمراء. و(محمّد) ترجمة للبارقليطس، و«هي عِبارة تفخيم ورِفعة اتّخذها النبيّ في المدينة، بعد أن ارتفع مقامه، لكنّه أكسبها معنى دينياً، وربطها بتراث المسيحية، زيادة على معناها الدّنيوي»[1]... لكن المُؤرّخ العِراقي جواد علي -وهو ثَبتٌ- يعتمد على النّقوش (شواهد قبور) ليُثبِت انتشار اسم محمّد في الجاهليّة[2]، أفلا يُعبِّر هذا عن قُصور المنهجيّة الفيلولوجيّة وحُدودها؟

إنّ المنهج التّاريخي- النّقدي؛ الذي أجراه جعيط على سيرة النبي محمّد، يتجلى سافراً في الكِتاب الثّالث: (**مسيرة الرّسول بالمدينة وانتصار الإسلام**) (بالفرنسية)؛ إذ صرّح به في المقدّمة[3]، وبدأ في تطبيقه على الخطوات المُمهِّدة للهجرة، فتدبّر أمر العَقبتين تدبّراً تاريخياً دقيقاً؛ ليُثبِتَ أنّ فكرة التّوحيد لم تكن غريبة عن العَقبيين؛ لأنهم كانوا من موالي اليهود، وأنّ أغلب العَقبيين في الثّانية كانوا من الخزرَج. وقد عزا ذلك إلى وقعة بُعاث (5 سنوات قبل الهجرة)؛ التي ظاهرت فيها اليهودُ الأوسَ، فنشأت عداوة بين الخزرج واليهود، جعلتهم يبحثون عن حلفاء خارج يثرب[4]... لكن ما لا يُفهم، ضمن هذا المنهج التّاريخي، هو بعض التناقض بين ما جاء في الكتب الثّلاثة من نتائج؛ إذ يصرّ جعيط على وجود عَقبَتَيْن في الكِتاب الثّالث، ويُردّد

(1) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص148.

(2) تاريخ العرب في الإسلام، مرجع سابق، ص95.

(3) Djaït, le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam, op. cit., p. 24.

(4) Ibid., pp. 30-33

عبارة العَقَبة الثّانية في غير موضع منه[1]، في حين يجزم، في الكِتاب الثّاني، بوُجود عقبة واحدة: «تلك هي ما أسموه العقبة الثّانية، وهي في رأيي العقبة الوحيدة»[2]!

2-2- الشكّ ونقد الأخبار:

قال الرُّصافي في مقدّمة كِتابه: «أصبحت لا أقيم للتّاريخ وزناً، ولا أحسُب له حِساباً؛ لأنّي رأيته بيت الكذب، ومُناخ الضلال، ومُتجشّم أهواء النّاس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كُثبان من رِمال الأباطيل قد تغلغلت فيها ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة، فيتعذّر، أو يتعسّر، على المرء أن يستخلِص من طيس أباطيله ذرات شذور الحقيقة»[3].

بهذا البيان، بدأ الرّصافي، فأظهر خروجاً جليّاً عن نسق الكِتابة التسليميّة التمجيديّة في السّيرة النّبويّة، وهي صفة أغلب ما كتبه المُسلِمون المُحدَثون. ويَمضي الكاتِب، في ثنايا الكِتاب، في تفصيل ما أجمله عن التّاريخ؛ إذ ينتقد المرويات، التي حوتها كُتب السّيرة والحديث، انتِقاداً لاذعاً، فالرّواية المُتواتِرة يكاد وقوعها يكون مُستحيلاً، والرّواية بالمعنى خطر؛ «لأنّ معاني الكلام إنّما تُوزَنُ بميزان الألفاظ»[4]. ولا يختلِف أمرُ الحديث عن باقي ضروب الخبر، حسَب الرُّصافي؛ إذ لا تُراعِي معايير المُحدِّثين مُطابقة الخبر للقرآن والمعقول، بل تُراعِي (ثقة) الرُّواة، ولهذا وقعت في كُتبهم أحاديث مُنكَرة كحديث الذّباب[5].

مع هذا الشكّ المنهجي في المرويات، نجد الرّصافي ينهل منها في بطن الكِتاب، فلا تكاد تخلو صحائفُه من الإحالة على كِتاب في السّيرة مُتأخِّر

---

(1) Ibid., pp. 32-35.

(2) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص306.

(3) كتاب الشّخصيّة المحمدية، مصدر سابق، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص56، وما قبلها.

(5) المصدر نفسه، ص67-68، ونصّ حديث الذّباب، الذي أورده البُخاري، مثلاً، :

جدّاً، وهو (**إنسان العُيون في سيرة الأمين المأمون**)، لعليّ بن برهان الدّين الحلبي (ت 1044هـ/ 1634م)[1]، وقد حشا الحلبي كِتابَه بِصُنوف من الأخبار المُنَمَّقة عن الرّسول تنـزع إلى الخيال، وتَساهَل في الرّواية إذا لم تتعلّق بالحلال والحرام[2]... فكيفَ يُشنّ النّقد على كُتب التّاريخ، ولا يَعمّ مصادرَه المُتأخّرة، وهي عند المؤرّخين بالنّقد أجدرُ، فكلّما كان المصدر بعيداً من زمن الأحداث قلّت درجة الوُثوق به؟

أدّى الشكّ في المرويات بكثير من كُتّاب السّيرة إلى الإقرار بأنّ القُرآن رأسُ مصادر السّيرة، وأوثقها؛ إذ يقول علي الدَّشتي: «والأهمّ من بين هذه المصادِر هو القُرآن، الذي يُمكِنُ أن نتحصّل منه على معرِفة بكثيرٍ من حوادث ذلك الزّمن»[3]. ومِن قبلِ الدَّشتي، ذهب الرّصافي هذا المذهبَ، حين عَدَّ القُرآن أوثقَ من باقي المصادر في معرفة حياة محمّد[4]، وكذلك ما فتِئ جعيط في كِتبه يُؤكِّدُ أنّ «القُرآنَ مُعاصِرٌ للأحداث، فهو المصدرُ الأساسي»[5]. والطّريفُ في المسألة أنّ الشّاعِرَ المُتقدِّم بزَّ الكاتِبَيْن، اللّذيْن جاءا بعده، في حلْبة الشكّ؛ إذ وجّه سِلاحَ نقدِه إلى القُرآنِ، باعتِباره مصدراً لحياة النبي، فهذا الكِتاب -حسَبَ الرُّصافي- «لم يخلُ بالمرّة ممّا وقع في الرّواية من زيادة ونَقص، ومن تغيير وتبديل، خُصوصاً بواسطة تعدّد القِراءات»[6]. ولا شكّ في

= «إذا وقع الذّباب في شراب أحدِكم فليغمِسْه، ثمّ لينزِعْهُ، فإنّ في أحد جناحيْه داءً، وفي الآخر دواء، وإنّه يتّقي بجناحه الذي فيه الدّاء».

(1) هذه السّيرة المُتأخِّرة لخّص فيها الحلبي بعضَ السّير المُتقدّمة، كالسّيرة الشّاميّة، وعيون الأثر لابن سيّد النّاس.

(2) الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، د.ت، ج1، ص4.

(3) 23 عاماً، ص195-196.

(4) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص74.

(5) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص183. وانظُر: ص315 من الكِتاب نفسه (رأس الصّفحة).

(6) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص53.

أنّ الرّصافي ينطلِق مِمّا أُثير في بعض كُتب التُّراث من عِناية بخِلاف المُسلِمين في تدوين المُصحَف[1]. ولا نجد لِمُناقشة هذه القضيّة في كِتاب جعيط أيَّ أثر، وهو المُؤرِّخ المُتشبِّع بأصول الثّقافة الحديثة، ومناهج النّقد التّاريخي.

تكاد السِّير الحديثة تُجمِعُ على توثيق سيرة عبد الملك بن هشام (ت 218هـ/ 833م)، وهي «تهذيب» لسيرة ابن إسحاق (ت 150هـ/ 768م)، التي تُوسم بـ (**المبتدأ والمبعث والمغازي**)، وقد اعتمد ابن هشام، في كتابه، على رواية أحد تلاميذ ابن إسحاق، زياد بن عبد الله البَكّائي (ت 183هـ). وينفرد الرّصافي بنقد لاذع لمرويات ابن هشام، ولمنهجه في التّعامل مع سيرة سلفه[2]، إذ عاب عليه حذفه مقالات أعداء محمّد خاصّة، ولهذا يرى أنّ ابن هشام لم يختصر سيرة ابن إسحاق؛ بل «قتلها، وأماتها»[3]. لكن مع هذا الفكر المُتحرِّر من سلطة النّصوص شبه المُقدّسة لدى المُسلِمين، يُعوِّل الرّصافي على مصدر متأخِّر جدّاً، وهو (**السّيرة الحلبيّة**) مثلما تقدّم؛ بل يعدّها «أجمع كتب السّير لأقوال الرّواة»[4]، فإذا كان اختِصار المُتقدِّمين (إماتة) للرّواية، فكيف يكون جمع المُتأخِّرين مزيّة في التأريخ؟

(1) راجع في هذا: تأويل مُشكِل القُرآن لابن قُتيبة (ت 276هـ)، شرحه ونشره السيّد أحمد صقر، (د.ن)، (د.ت)، باب «الحِكاية عن الطّاعِنين». وكتاب المصاحف لأبي بكر السِّجستاني، تح: آرثر = جيفري (A. Jeffry)، دار التكوين، دمشق، ط1، 2004م، أبواب: «المصاحف العثمانية»، و«اختِلاف المصاحف التي نُسِخت من الإمام».

(2) ابن هشام، السّيرة النّبوية، تح: مصطفى السقا وآخرين، دار المُغني، السعودية، ط1، 1999م، ص32، حيث يقول: «وتاركٌ بعضَ ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب، ممّا ليس لرسول الله [صلّى الله] عليه وآله وسلّم، فيه ذكر، ولا نزل فيه القرآن بشيء، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب، ولا تفسيراً له، ولا شاهداً عليه، لِما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً ذكرها لم أرَ أحداً من أهل العلم بالشّعر يعرفها، وأشياء بعضُها يشنع الحديث به، وبعضٌ يسوء بعضَ الناس ذكرُه، وبعضٌ لم يُقِرّ لنا البَكّائي بروايته».

(3) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص130.

(4) المصدر نفسه، ص199.

ويذهب المُؤرِّخ هشام جعيط أبعدَ من الرُّصافي في الشكّ في أخبار السّيرة؛ إذ يقول: «نحن لا نعتمد على ما أُكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة، وتاريخ، وطبقات، وحديث؛ لأنّ القاعدة أنّ كلّ ما دُوِّن، بعد مئة سنة من الحدَث، فاقد لثقة المؤرّخ»[1]، ويرى، في معرِض نقده لما رُوِيَ عن الزّهري عن هشام بن عُروة عن عُروة عن عائشة، أنّ الأسانيد لا يقبَلها المؤرِّخ؛ لأنّها سلسلة أسماء «وُضِعت بعد الأثر»[2]، لكنّ المُؤرِّخ يُوشِك أن يُناقض رأيَه هذا في الكِتاب الثّاني؛ إذ عَدّ رسالة عُروة بن الزّبير إلى عبد الملك بن مروان وثيقةً تاريخيّة مهمّة[3]، على الرغم من أنّ ناقِلَها -وهو الطّبري- من أهل القرن الهِجري الثّالث.

يشكّ جعيط، كذلك، في تحنّث النبيّ قبل البِعثة، كغيره من الحُنفاء[4]، ويأتي، في الكِتاب الثّاني، برأي يُناقض بالجُملة ما ذكره في الكِتاب الأوّل: «تقول السّيرة بخَلوة النبيّ في غار حِراء، فهذا يجعل منه شخصاً قريباً من نموذج النُّسّاك، وأصحاب الصّوامع: هذا السلوك ممكن جدّاً»[5]. ومردّ هذا التناقض -لا ريْب- شُحّ الموارد المادّية المُتعلِّقة بتاريخ الإسلام، فلا مناصَ من التوسّط في نقد المصادر المُدوَّنة منذ القرن الثّاني، ولِمَ الشكّ في بعض الأخبار المُتواتِرة؟ إذ هي حمّالة لنَوَى أحداثٍ يُمكِنُ أنْ تحظى بقَبول المُؤرِّخ.

---

(1) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص135-136، ها73.

(3) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص265-266.

(4) الوحي والقرآن والنبوّة، ص39، وانظر أيضاً: ص138، ها83، حيث يقول: «أشكُّ في التحنّث النبوي الذي يبدو وكأنّه تقليدٌ للزّهد المسيحي». والتحنّث: «التألُّه والتبرُّر، وكان إذا أهلّ هلال شهر رمضان، دخل بِحِراء فلم يخرُجْ حتّى ينسلِخَ الشّهر...». راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، مرجع سابق، ج1، ص92.

(5) جعيط، تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص173.

ولا يستند شكّ جعيط، في أحيان، إلى براهين تاريخية؛ إذ يُساقُ بالمجان، كشكّه في قصّة الهجرة في الكتاب الثّالث[1]، فهذا الشكّ، على وجاهته، لم نرَ له تبريراً كالذي عرضه بلاشير مثلاً، حين ردّ قصّة الهِجرة إلى الملحمة المُذهَبَة (La légende Dorée) التي تقصّ سيرة القديس فيليكس[2]... لا مفرّ من الاعتِماد على بعض الأخبار المُتقدِّمة بعد فحصها، ما دام القُرآنُ لا يُقدِّمُ لنا لوحةً مُكتمِلةً لحياة النبيّ، وهو رأي باحِث حصيف كمنتغمري واط[3].

2-3- تأثير الاستِشراق:

لا يتّسِعُ هذا المقال لنخوض في معنى الاستِشراق، فقد قُتِل الموضوعُ بحثاً من قبل أساطين الدّارسين، من أمثال محمّد أركون، وإدوارد سعيد في كتابه عن (**الاستِشراق**)، وإنّما نودّ، فحسب، أن نُؤكّدَ المعنى الجامع للاستِشراق، باعتِبارِه دلالةً على مؤلّفات الكُتاب الغربيين في الإسلام. لكن هذا الاستِشراق، عموماً، ينقسِم إلى فروع، فهناك استِشراق كلاسيكي تُمثّله أعمال الكُتّاب الأوربيين في القرن التّاسِعَ عشرَ، والعُقود الأولى من القرن العِشرين، كنولدكه (Nöldeke)، وغولدتسيهر (Goldziher)، وغيرهما. وفرعٌ يتعلّق بالكِتابات الغربيّة، بعد الحرب العالميّة الثّانية، كمؤلّفات رودنسون (Rodinson)، وواط (Watt)، ثمّ كوك (Cook)، وكرون (P. Crone)... وقد اختلط العِلم بالتعصّب في بعض الكِتابات الأوربية عن الإسلام، لاسيما لدى المُؤلِّفين الذين اضطلعوا بوظائف تبشيريّة، كالأب البلجيكي لامنس (ت 1937م [H. Lammens])، والكاتِب الإنجليزي مُويِر (W. Muir)؛ الذي كان

---

(1) Djaït, le parcours du prophète à Médine, p. 40.

(2) Régis Blachère, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris: P.U.F, 1952), p. 89.

(3) M. Watt, Muhammad at Mecca (London: Oxford University Press,1968), Introduction, xv.

ناشِطاً في مجال التّبشير في الهِند، في النّصف الثّاني من القرن التّاسِعَ عشرَ، وهو مُؤلِّف كتاب (**حياة محمّد**) (Life of Mahomet, 1861).

إنّ تلبّسَ الاستِشراق بالعقيدة الدينيّة، في أحيان، أنتج آراء في الإسلام وتاريخِه لا نُجانِبُ النَّصفة إذا وسمناها بالتعصّب، وقد وصفها بذلك كُتّاب غربيون أيضاً. وهذا الخلط جعل عِبارة «استِشراق» مذمومة في الوعي العربي الإسلامي، على حدّ عِبارة محمّد أركون[1]. لكن لا ينفي تهافتُ بعض الكِتابات الأوربيّة في تاريخ الإسلام وجودَ كِتابات تهفو إلى النّصفة، وتطلُبُ العِلمَ لذاتِه. وقد أثّرت الكِتابات الاستِشراقيّة، بصِنفيها المُتقدِّم ذكرُهُما، في الكُتّاب الثّلاثة الذين راجعنا أعمالهم في هذا البحثِ، واختلفت أوجهُ التّأثير؛ إذ لم يتسنّ للرّصافي في زمانه أن يطّلِعَ إلا على بعض الآراء الاستِشراقيّة الكلاسيكيّة، في حين اطّلع الدّشتي وجعيط، بدرجات مُتفاوِتة، على الكِتابات الأوربيّة المُعاصِرة في الإسلام، وتأثّرا بها على هيئات مُتبايِنة.

وإنّ تقريرَ الكُتّاب الثّلاثة -مثلما تقدّم- أنّ القُرآنَ أوثق المصادر لحياة محمّد، وانتقادهم المصادر المُتأخِّرة، والرّصافي أوّلهم في هذا المذهب[2]، لا يُمكِنُ أن يُفهمَا بمعزلٍ عن الكِتابات الاستِشراقيّة الكلاسيكيّة على اختِلافِها؛ إذ دعا المُستشرِق الإيطالي كِيتاني إلى نقد صارم للمصادر الإسلاميّة المُتعلِّقة بتاريخ الإسلام، ولم يثق إلا في القُرآن لمُعاصرته للدّعوة[3]. وقد اتّبع خُطاه لامنس، وبلاشير... لكن ذكرنا، في معرِض

(1) أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الدّيني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م، ص67.

(2) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص74.

(3) Blachère, Le problème de Mahomet, op. cit, p. 9.

وقد أصدر المُستشرق الإيطالي ليوني كِيتاني مجموعة من المؤلفات تتعلّق بحياة محمّد، وتاريخ الإسلام، سمّاها (حوليات الإسلام): Léone Caetani, Annali dell'Islam, 10 vols. (Milano: U. Hoepli, 1905-1926) ويتعلق الجزءان الأوّلان، اللّذان نُشِرا تِباعاً سنة 1905م، وسنة 1907م، بحياة النبيّ محمّد.

تقديمنا لكِتاب الرّصافي، أنّه لا يُحيل على أيّ كِتاب أعجمي، فكيف تسنّى له أنْ يَطَّلِعَ على آراء كِيتاني مثلاً؟

أكبر الظنّ أنّ تأثير الاستشراق في السّيرة؛ التي صنّفها الرّصافي، حصَلَ من طريق قِراءة ترجمات لكُتب المُستشرِقين، فقد أقام الرُّصافي في الآسِتانة، وانتُخِب عُضواً في مجلس المبعوثان العُثماني سنة اثنتَيْ عَشْرَةَ وتِسعِمئة وألف (1912م)، وألّف (**رسالة في الألفاظ العربيّة المُستعملَة في اللّغة التّركيّة وبالعكس**)[1] ويقتضي عملُ مثل هذه الرّسالة قدراً من الإحاطة باللّغة التّركية، وقد تُرجِمت حوليات كِيتاني إلى التركيّة في أواسط العقد الثّالث من القرن العِشرين[2]، ونُرجّح أنّ الرّصافي قرأ في هذه التّرجمة رأساً لِما في كِتابه من آراء استِشراقيّة أخرى عديدة سنعرِض لبعضِها.

إنّ من مظاهر التأثُّر البيِّن بآراء المُستشرِقين قول الرّصافي، في عوارض النبوّة، التي كانت تطرأ حين نُزول الوحي: «وإذا أنعمنا النّظرَ جيِّداً في أعراضِها، التي هي الرِّعدة، وشِبه الإغماء، وتربُّد الوجه، واحمِرار العينين، والغطيط كغطيط البِكر، وتحدّر العرق من الجبين في البرد الشّديد [...] علِمنا أنّها ليست إلا حالة كحالة المصروع؛ لأنّ هذه الأعراض ليست إلا من أعراض الصّرْع، وأنّ كلّ مَنْ بِه صرْع لا يكون إلا كذلك»[3]. وما أغنانا، في مثل هذا العمل اليسير، عن الإسهاب في إبراز أنّ هذه «التّهمة»؛ أي: تفسير عوارض الوحي بالصّرْع (épilepsie)، مقالٌ ضارِبٌ في القِدَم؛ إذ صدر عن المُجادِلين البيزنطيين القُدامى، وورِثه عنهم بعضُ المُستشرِقين المُحدَثين[4]، فالجديد؛ الذي ظنّ الرُّصافي أنّه أتى به، خَلَقٌ، وجدل ديني مسيحي قديم.

(1) راجع ترجمة الرّصافي في الزِّرِكْلِي، الأعلام، مرجع سابق، ج7، ص269.
(2) جاهد، حسين، إسلام تأريخي (إستانبول: 1924م).
(3) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص115.
(4) راجع حول هذه المسألة كتاب طور أندري:
Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine, traduit de l'Allemand par Jean Gaudfroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945), p.50.

ومن المقالات الاستِشراقية الكامِنة في سيرة الرّصافي، قوله، في غير موضع، إنّ دعوة محمّد «ثبتت دعائمُها، ورسخت أركانُها بالسّيوف الصّوارم»[1]، وإنّ محمّداً أعلن الحرب الهُجوميّة لمّا قَوِيت جماعتُه بالمدينة[2]. ويُكرِّر الكاتب الإيراني علي الدَّشتي الرّأي نفسَه؛ بل يزيد فيه شِدّة وانتِقاداً لموقف النبيّ من الحرب، فقد «دعا في مكّة إلى الإيمان والرّحمة»، ثمّ «راح يُغيِّر مساره في المدينة شيئاً فشيئاً، وبدأ يُصدِر أوامر القِتال»، وهاهنا يأتي بآيات قُرآنيّة[3]. ويخلُص الدَّشتي إلى النتيجة الآتية: «هكذا تحوّل الإسلام شيئاً فشيئاً من رسالة روحيّة صِرفة إلى منظّمة مقاتِلة وعِقابيّة، يعتمد تقدّمها على الغنائم التي تأتي بها الغزوات، وعلى الدّخل الذي تُغلّه الزّكاة المفروضة»[4].

ولا يخلو كتاب جعيط الثّاني عن محمّد من آراء تُشبه ما تقدّم؛ إذ يقول عن مسار الدّعوة بين مكّة والمدينة: «تحوّل النبيّ بذلك من المُسالِم المُضطهَد إلى سياسي وقائد مُتهجِّم، فهو الذي ابتدأ بالاعتِداء على قُريش»[5]. وإنّنا نستغرب خضوع المُؤرِّخ المُعاصر، الذي تشبّع بالثّقافة الحديثة، لمقالات الغربيين القديمة، إذ يُوافق رأي فيبر (Max Weber) في أنّ الفَترة المدنية دشّنت عهد الإسلام المُحارِب[6]، ويُحيل على كتابه (**علم اجتماع الأديان**)، وقد تُوفي هذا العالم الألماني سنة (1920م). إنّ العِلمَ لا يَبلى لكنّه يتجدّد، وقد أغرق الأستاذ جعيط في النهل من كتابات الاستشراق

(1) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص180، وانظر: ص207، حيث يقول: «ولا شكّ في أنّ دعوته لو لم تقترِن بالقُوّة المُسلّحة لَما نجحت ذلك النّجاح الباهِر في مُدّة يسيرة».

(2) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص235.

(3) 23 عاماً، ص161.

(4) المصدر نفسه، ص162.

(5) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص251-252.

(6) Djaït, le parcours du prophète à Médine, pp. 14-15.

والفكر الغربي الكلاسيكييْن، مُعرِضاً في مسائل عن الآراء الجديدة، أو منتقِداً لها انتقاداً سريعاً، كما فعل مع مساهمة باتريشا كرون...

ويرى جعيط، ككثير من المستشرِقين، أنّ الرّسول انتقل من الدعوة المُسالِمة إلى الحرب الشّرسة إزاء قُريش، وقد حصَل ذلك خاصّةً بعد الخندق في السّنة السّادِسة، وذهب إلى أنّ «النهب» (Pillage) كان غاية من غايات النبي في سراياه، واعتراضه قوافل قُريش، مع رغبته في قطع طرق التجارة عن قريش[1]، إنّ أقل ما يُمكن أن يُقال في هذه الآراء: إنّها ملأت كُتب المستشرقين الكلاسيكيين، من أمثال مُوير (Muir)، وطور أندري (Tor Andrae)، ولامنس (Lammens)، فلم تُضِف جديداً إلى العِلم.

إنّ فيما عرضنا من آراء الكُتّاب الثّلاثة تناظراً عجيباً على اختِلاف العصر والمِصرِ، ونحنُ نعزو هذا إلى كثرة ما راج في كُتب المُستشرِقين من «توارث» لاتّهام محمّد باستعمال السّيف على خُصومه، وحربه لبني قومه... وقد بيّن الباحث البريطاني ن. دانيال، بتفصيل عِلمي، أنّ الجدل المسيحي ركّز، منذ نشأته في القرون الوُسطى، على الطّعن على نبيّ الإسلام بالقُوّة، وحبّ المرأة[2]. فأين التّاريخُ؟ وأين العِلم في تِكرار هذه المقالات؟ فإن كانت حصيفةً، فقد مجّتها أقلام المستشرِقين، وإن كانت مُتهافِتة فإنّه حرِيٌّ بناقِلها أن يفحصَ عن أمرِها، ولا يُسَرُّ بنقلِها، ثمّ إنّ تاريخَ العُنف لم يُكتَب بمعزل عن المُماحكة الدينيّة والإيديولوجيّة، فـ: «كلّ واحد يتّهم تاريخ الآخر بالعنف، وينسى نفسه»[3].

---

(1) Ibid, p. 115 et 112= "Plus important dans l'élucidation de l'action prophétique me semble le changement d'attitude du prophète, virage= =essentiel du pacifisme passif purement prédicateur à l'agressivité guerrière vis-à-vis de Quraysh, la cible principale".

(2) Norman Daniel, Islam and The west, the making of an image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), p 274= "The two most important aspects of Muhammad's life, Christians believed, were his sexual license and his use of force to establish his religion".

(3) أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مرجع سابق، ص152.

أمّا اتّهام محمّد بالوجد بالنّساء، فيكثُر في كِتاب الدَّشتي خاصّةً، إذ يُورِد القُرآن باعتِباره مُبرِّراً لشهوات الجسد، مثلما جاء في حديثه عن مُلك اليمين[1]، ويُقرّر، تصريحاً، أنّ محمّداً لمّا أصبح رجلَ دولة في المدينة التفت بقوّة إلى المرأة: «أمّا بعد الانتِقال إلى المدينة، فقد توافرت الفُرص، ووجدت شهوة النبيّ الشّديدة للنّساء مرتعها الفسيح»[2]. وقد تقدّم الكلام في هذه «التّهمة»، وما الاحتِفاء بها إلا دلالة على منزع إيديولوجي مُناضل لدى الدّشتي يُخرِجُ كِتابه من التّاريخ إلى السّياسة، وشتّان ما بينهُما، ودلالة على خُضوع الكاتِب لسُلطة الاستِشراق الكلاسيكي، وهو، في مُعظمِه، مُلوَّنٌ بالعقيدة المسيحيّة.

إنّنا لا نُنكر على الرّصافي خضوعه، في وقته (1933م)، لسُلطة الاستِشراق الكلاسيكي، وتأثُّرَ الدَّشتي، رجل السّياسة الإيراني، ببعض الآراء الاستِشراقية الحديثة- القديمة في جوهرها، لكنّنا نعجَب من تأثير هذا الاستِشراق في هشام جعيط؛ الذي كتب كِتابيْه الثّاني والثّالث في السّيرة بعد الألف الثّانية، فاحتفى فيهما بمقالات بعض أعلام الاستِشراق القديم؛ إذ خصّص الفصل الخامس من الكِتاب الثّاني لِما سمّاه: «مشكلة التّأثيرات المسيحيّة»، فبيّن المُوافقاتِ بين المسيحيّة السّوريّة والقُرآن، مُعتَمِداً على كتاب طور أندري (**أصول الإسلام والمسيحية**)[3].

---

(1) 23 عاماً، مصدر سابق، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص201.

(3) طور أندرِي: مُستشرِق سويدي، توفّي سنة 1947م، وهو صاحب كِتابين في تاريخ الإسلام هما:

-Tor Andrae, Muhammed, hans liv och hans tro (Stockholm: Natur och kultur, 1930).

وقد تُرجِم الكِتاب إلى الألمانية سنة 1939م، ثمّ نقله المستشرق الفرنسي ديمومبين إلى الفرنسية (عن الترجمة الألمانيّة) سنة 1945م:

- Mahomet, sa vie et sa doctrine, traduit de l'Allemand par Jean Gaudfroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).

أمّا الكِتاب الثّاني، فقد صدر سنةَ 1925م، وتُرجِم من الألمانيّة إلى الفرنسيّة: =

يُشير جعيط، تصريحاً، إلى كِتاب أندري في الفصل الخامس[1]، ثمّ ينقُل عنه نقلاً يكاد يكون لفظيّاً، لاسيما ما يتعلّق بآراء إفرائيم (Ephrem)، وهو من آباء الكنيسة السّوريّة. وحتّى عناوين الفُصول تتشابه؛ إذ وسم أندري الفصل السّابع من القسم الثّاني من كِتابه بـ: «إفرائيم»، ومثله فعل جعيط، حين جعل عُنوان المسألة الثّانية من الفصل الخامس «آراء إفرائيم والقُرآن»[2]. وهاهنا، ينقل ما ذكره أندري من تناظر بين آراء إفرائيم والقُرآن في وصف السّاعة، حين تأتي في لمح البصر، وما يُصاحِبها من تناثر النّجوم، وكيف تكفهرّ وجَلاً من هول السّاعة...[3]. ويُواصل جعيط إظهار التشابه في وصف الجنّة بين إفرائيم والقُرآن، فيوشك على نقل كلام أندري «بلفظه»؛ بل ينقُل عنه حتّى بعض إحالاته[4]!

إنّ الإفراطَ في الاعتِماد على كتاب أندري جعل جعيط ينتهِج نهجاً في البحث قديماً، إذ اتّبع المُستشرِقون، في العُقود الأولى من القرن العِشرين، المنهجيّة الفيلولوجيّة التّاريخية القائمة على المُقارنة، وهي منهجيّة البحث في القرن التّاسعَ عَشَرَ، ومورد القِدم الثّاني ينبع من تأخر مناهج المُستشرِقين عن مناهج الباحِثين في المجال الأوربي، وهم يمتلِكون أحدثَ المناهج[5]. فهل

= - Les origines de l'islam et le christianisme, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955).

(1) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص165.

(2) المصدر نفسه، ص171 وما بعدها، وكِتاب: أندري أصول الإسلام والمسيحية، ص145 وما بعدها (الترجمة الفرنسيّة).

(3) راجع: جعيط، ص168؛ وأندري، ص147-148.

(4) قارن، مثلاً، بين الفقرة الآتية في كتاب جعيط: «هذا في خُصوص قيام الساعة والحِساب في آثار الكنيسة السّوريّة. ونجد، أيضاً، موازاة كبيرة في توصيف الجنّة، وقد لفت النّظر إلى هذا الأمر غريمه في كتابه عن محمّد...» (ص168)، وهذه الفقرة في كِتاب أندري:

"Grimme a indiqué que “la fantaisie de Mahomet dans la description des joies du paradis devait avoir grandement bénéficié du souvenir des images employés par Ephrem... ". p. 151.

(5) يُشير أركون إلى التمييز «شبه العُنصري» بين الأقسام الاستشراقيّة وغير الاستِشراقيّة =

يُمكِن أن نأتِيَ بجديد في دراسة السّيرة النبويّة، من خلال التّعويل على مقالات ومنهجيّات استِشراقيّة قديمة مرّتين؟

يعسُر ذلك، لاسيما إذا ردّدنا كلام المُستشرِقين الكلاسيكيين بحذافيره، بلا توظيف نقدي، كفعل جعيط بكلام أندري في إفرائيم وتعاليمه، وكفِعل الرّصافي والدّشتي في ترديد بعض المقالات الاستشراقية المُلوَّنة بالجدل المسيحي القديم.

3- النّقد الجديد؟

ذكرنا، في مقدّمة كلامنا، أنّ ما ميّز أعمال الرّصافي، والدَّشتي، وجعيط، هو خُروجها عن نسق الاستنساخ؛ الذي طبع كتابة السّيرة لدى المُسلِمين قديماً وحديثاً، وقد تبيّنت بعضُ أوجهِ الاختِلاف فيما تقدّم. ولا يعني انتِقادنا لتأثّر الكُتّاب الثّلاثة بمقالات استِشراقيّة كلاسيكيّة انتِفاء الجِدّة عمّا كتبوا، فقديم المُستشرِقين لا يخلو من أيّة فائدة، لا سيّما إذا كان عدد من الكُتاب المُسلِمين يرفضون التفاعل مع إنتاج المستشرِقين جُملة، وإنّه لموقف سلفي بعيد عن روح العصر العِلميّة والفلسفيّة. فما مظاهر التجديد في سير الثّلاثة الكُتّاب؟ وما هي حُدودُها؟

3-1- هدم الثّوابت:

دار جدل منذ القديم حول «أمّية» الرّسول، لكنّ جمهور المُسلِمين يعتقِدون أنّه النبيّ الأمّي في معنى النبيّ الذي «لا يقرأ ولا يكتب»، وبهذا التّأويل يحتجُّ المُسلِمون على صِدق الرّسالة، مثلما قيّد ذلك علي بن ربّن الطّبري في القرن الثّالث: «فمَنْ جاءنا بكتاب هذه نسبته ونعتُه، وله من القلوب هذا المحل، والجلالة، والحلاوة، ومعه هذا النّصر، واليُمن، والغلَبة، وكان صاحبُه أمّياً لم يعرف كتابة ولا بلاغة قطّ، فهو من آيات

= في أوربة، وما انجرّ عنه من تأخر الأقسام الاستِشراقيّة. راجع: قضايا في نقد العقل الدّيني، مرجع سابق، ص67، وص111-112، وص130، وص150.

النبوّة لا شكّ فيه ولا مِرية»[1]. وقد رفض ثُلّة من المُحدَثين هذا التّأويلَ، إذ يذهب الرّصافي إلى أنّ المقصود بالأمّيين في القُرآن هم الأقوام الذين ليس لهم كِتاب مُنزَّل، في مُقابلة واضحة مع أهل الكِتاب: «فمحمّد لمّا قام بالدّعوة إلى الإسلام، أراد أن يُميِّزَ في كلامِه بين الأمّة التي لها كِتاب، والأمّة التي ليس لها كِتاب، فسمّى العرب الأميين»[2]، ويحتجّ الكاتب لمذهبه بما جاء في آيِ القُرآن من تقابل بين الأميين وأهل الكِتاب[3].

ويزيد الرّصافي، على احتِجاجه لعِلم الرّسول، قولَه: إنّ معرفة محمّد الواسِعة بأخبار الأمم الماضية، والحديث النبوي، يدلان على أنه كان يُحسِن القِراءة والكِتابة[4]. وهي النّتيجة ذاتها التي يُقرِّرها هشام جعيط[5]، ويذهب، كذلك، إلى ما ذهب إليه الرّصافي من أنّ «النبيّ الأمّي يعني النبيّ المبعوث من غير بني إسرائيل»، وأنّ لعِبارة (أمّي) و(أمّيين) مُرادِفاً في العِبريّة، وهو «أُمم عُلام»؛ أي: أُمم العالَمين. ولا يُمكِن تأويل الأمّية، التي وردت في القُرآن، بجهل القِراءة والكِتابة؛ لأنّ الصّفة تعلّقت بالعرب كافّة، وليس جميعُهم أمّيّاً بهذا المعنى؛ إذ كان منهم القارِئ والكاتِب[6].

(1) الطبري، علي بن ربّن، الدّين والدولة، في إثبات نبوّة النبي محمّد ﷺ، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1982م، ص98-99.

(2) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص166.

(3) الآيات التي ذكرها الرّصافي، واحتجّ بها غيرُه مِمّن يذهب مذهبه هي: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عِمـرَان: 20]؛ و﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجُمُعَة: 2]، نفسه، ص167.

(4) راجع: ص170 وما بعدها.

(5) راجع: الوحي والقرآن والنبوّة، ص46، حيث يقول: «أعجب لكونهم [المستشرِقين] من خلال هذه النَّظرة، لم يشعُروا بسَعة عِلم النبيّ، ومقدرته الفذّة في معرِفة التّراث الدّيني، واللّغات العِبريّة، والسُّريانيّة، واليونانيّة؛ التي نجد أثرَها بالِغاً في القُرآن، ومُعرَّباً في الشّكل»، وتاريخية الدّعوة المحمدية، ص155.

(6) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص42-43.

لقد غيّب جعيط آية من القُرآن يحتجُّ بها المُسلِمون في أميّة النبيّ، وهي: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العَنكبوت: 48]، وهذه الآية -حَسَبَ بعض الكُتّاب- هي التي تُثبِت أمّيّة النبيّ، لا الآيات التي وردت فيها مُقابلة بين الأميين وأهل الكِتاب[1]. أمّا الرُّصافي، فقد تأوّل الآية بأسلوب لا يخلو من تعسُّف، حين قال: إنّ الآية المذكورة لا تنفي معرفة محمّد بالكِتابة؛ بل تنفي إظهارَها ووُقوعَها، «ولا يلزَم من معرِفة الكِتابة وقوعُها»[2]!

إنّنا نرغب عن الخوض طويلاً في هذه القضيّة؛ إذ فحصنا عن أمرها بإسهاب في دراستنا للسّير الحديثة[3]، وانتهينا إلى أنّ النبيّ لا يُمكِن أن يكون أمّياً في معنى جهل القِراءة والكِتابة في الأقل بعد البِعثة، إذ أُوكِلت إليه وظيفة تعليم الكِتاب، مثلما تنُصّ على ذلك الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجُمُعَة: 2]. فأنّى لِمَن لا يعلَم أن يُعلِّم! ثمّ إنّ بيئة النبيّ العلمية لم تكن قائمةً على الكِتابة؛ بل على المُشافهة، وهكذا تبدو صلة العِلم بالقِراءة والكِتابة ضعيفة. ولم يكن غرض المُسلِمين من القول بالأميّة السّائرة إلا تنزيه القُرآن عن كلّ «حِكمة أرضيّة»، على حدّ عِبارة ابن ربّن الطّبري، من أجل الردّ على مطاعِن أهل الكِتاب. وقد ردّ عليهم القُدامى بقولهم: هَبْ أنّ النبيّ «قارئ كاتب، فما لهم لم يؤمنوا به من الوجه الّذي آمنوا منه بمُوسى وعيسى عليهما السلام؟»[4]. فلا نفعَ للفِكر الإسلامي في التشبّثِ بمفهوم الأمّية السّائر.

---

(1) دَروزة، محمّد عِزة، سيرة الرسول صُور مقتبَسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنيّة، مطبعة الحلبي، مصر، ط2، 1965م، ج1، ص45-47.

(2) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص169.

(3) انظر الهامش الثّاني من هذا البحث.

(4) الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (....)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م، ج4، ص555.

وعلى هذا النّحوِ، هدم جعيط قصّة نزول الوحي في غارِ حِراء، لأنّها، مثل مسألة الأميّة، تريد تأكيد أنّ القُرآن كلام الله بحذافيره لفظاً ومعنى: «فقصّة الغار، وما حفّ بها، تريد أن تُشيرَ إلى أنّ النُّبوّة فُرِضت على محمّد من الخارج»[1]. ويرى المُؤرِّخ أنَّ القُرآنَ لا يُشير إلى الغار ألبتّة، وأنّ الوحيَ حصَل في وقت التجلّي في الأفق، ولم يحصل في زمنٍ آخر، ولا في موضع آخر، وهو ما تُشير إليه سُورتا التّكوير والنّجم[2]. وإنّ في اعتِماد المُؤرِّخ على القرآن المُعاصِر للدّعوة وفَتراتها حُجّةً كفيلة بدحض قصّة غار حِراء، وغيرها من القَصَصِ؛ الذي نُسِج بأخَرة حول سيرة محمّد، وبدأ يتضخّم مع الأعصُر حتى امتزج بالأساطير؛ التي كادت تحجُب السيرةَ التّاريخية لمحمّد النبيّ البشر.

ومن القِصَص، التي اطّرحها المُؤرِّخ، القول بالإسراء مناماً: «المُحقَّق أنّ الإسراء تمّ بالرُّؤيا (الحقيقية) في النّوم بتدخُّل من اللّه، وليس أبداً بالجِسم»[3]. وليس هذا القول بجديد؛ إذ افترقت روايات المُسلمين في الإسراء إلى ثلاث مقالات، منها مقالة الإسراء مناماً، وهي تعتمد على روايات قديمة تُنسَبُ إلى عائشة ومُعاوية[4]. وإنّما يكمُن فضل المُؤرِّخ في إبراز ما أخمله الفِكر الإسلامي السُّني (الرّسمي)، وفي الالتِزام بصريح القُرآن، كرأيه فيما يُسمّيه المُسلِمون «هِجرة»، في حين أنّها تهجير، كما نصّ على ذلك القُرآن في غير آية: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمَّد: 13]، و﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [آل عِمرَان: 195][5]. وإنّ في الالتِزامِ بالقُرآن مصدراً للسّيرة قيمةً تاريخيةً بإجماع

(1) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص37 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص31.

(4) ابن مُوسى، القاضي عياض (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، جزءان في مجلّد واحد، دار الفكر، بيروت، 1988م، ص187-188.

(5) راجع الآيات الأخرى التي احتجّ بها جعيط، تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص291.

الدّارسين مشرِقاً ومغرِباً، وبالاستِناد إليه لا يميل إلى الإقرار بقصّة غزوة الخندق [سنة 5 هـ]، فالقرآن يخصّها بسُورة كاملة (الأحزاب)، ولا يُشير إلى أيّ خندق إطلاقاً[1].

3-2- تخطّي أسيجة الفكر الإسلامي الرّسمي:

يختلِف الباحِثون في تحديد الفكر الرّسمي، فمحمّد أركون يُسمّيه أرثوذكسياً، ومنصف بن عبد الجليل يُسمّيه سُنّياً (سُنّية سُنيّة وسُنيّة شيعية)، ويُعرِّفه بكونه «الفهمَ المركزي للنصّ الإسلامي، وهو فهم كرّسته نواة راسخة من الفقهاء ومراجع التقليد»[2]. وهذا الفهم يُمثِّل أحد عمدِ النّظام السّائد، حسَب أركون؛ إذ يحظى بدعم الدّولة المركزيّة[3]. وقد سيطر «الفهم المركزي للنص الإسلامي» على مخيال المُؤمنين، فبات نقضه، أو نقده، تجاسُراً على الإيمان ذاته؛ لأنّ جُمهور المُسلِمين لا يُميِّزون بين النّصوص الإسلامية المقدَّسة والفكر الإسلامي، باعتِباره فهماً للنّصوص الأصليّة، وهو فهم بشري وتاريخي؛ بل يستحيل نقدُ الفهم المُسيطِر في أحيان خُروجاً عن الدّين لدى عامّة المُسلِمين. فما حظُّ الكُتّاب الثّلاثة من خلخلة الفهم «المركزي» لسيرة محمّد؟

يقول الرّصافي، في تعليقه على بعض الأخبار: «لا ريب في أنّ الله أعظم وأجلّ من أن يعمَدَ إلى إنسان، فيُرسِله إلى النّاس ليُخبِرَهم عنه بما يُريد، فإنّ هذا لا يليق بذاته الفعّالة المُطلَقة، ولا بوجوده الكُلّي السّرمدي اللانهائي»[4]. فهل يعني هذا إنكاراً للنبُوّات، كمذهب بعض المُفكِّرين في التّاريخ الإسلامي؟

---

(1) Djaït, le parcours du prophète à Médine, p. 184.

(2) بن عبد الجليل، المُنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام، بحْث في تكوّن السُّنيّة الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م، ط1، ص835.

(3) أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مرجع سابق، ص96.

(4) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص183.

لا يبدو ذلك واضحاً في كِتاب الرّصافي؛ إذ تحدّث عن النبوّة والوحي، وإنْ تمثّلها بطرائق تُخالِف في أمور ما ساد وراج. وإنّما هي شذرات تعبِّر عن فكر تجرأ على (المسكوت عنه)، أو (اللامفكّر فيه). وهاهنا، تكمن قيمة منهج الرّصافي، مهما كان موقفنا الإيماني منه، فالقُدامى فكّروا فيما أصبح لدى المُحدَثين محظوراً كنظرهم في خلق القُرآن، وماهيّة الوحي.

وإنّ بعض الآراء؛ التي تبدو بِدعة لدى المُحدَثين، لها نظائرها في كتب التُّراثِ، كقول الرّصافي: إنّ قدرة الله غير مُطلقة؛ لأنّها لا تتعلّق بالمُحال، وقد أشار هو نفسه إلى رأي عُلماء الكلام في المسألة؛ إذ قالوا بما يقول[1]. ويُؤيِّد جعيط الرّأيَ عينَه بقوله: إنَّ الله ليس على كلّ شيء قديراً؛ لأنّه لا يقدر على إعدام نفسه مثلاً...[2]. وهكذا، ترى تواطُؤاً بين أصحاب التفكير الجريء على اختِلاف الأزمِنة، وتَرى أنّ المسألة؛ التي لا يَنْظُرُ فيها حديثاً إلا ثلّة من المفكّرين، كانت قضيّة للنّظر لدى القُدامى، فكم يحتاج الفكر الإسلامي المُعاصِر إلى التشبُّع بالتّراث ليتحرّر من سلفيّته الوهميّة.

وقد أفضى التّجاسُر في نقد المُسلّمات الدّينيّة، الرّاسِخة في الكُتب والأذهان، بالرّصافي إلى نِقاش حِجاج القُرآن، فانتهى إلى أنّه لا «يُناسِبُ ذكاء محمّد»[3]. وقد أسهب الكاتب في ضرب الأمثلة لإظهار ما رآه «ضَعفاً» في جدل القُرآن. ومثله فعل جعيط، دون إفاضة، حين قال: «إنّ ردّ القُرآن

(1) المصدر نفسه، ص78.

(2) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص53.

(3) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص77، وقد قدّم الرّصافي أمثلة كثيرة من حُجج القُرآن يعتقد أنّها غير شافية، ويُمكن نقضها، كالردّ على مَنْ يتّهم الرّسول بالأخذ عن الأعاجم: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النّحل: 103]، ويُعلّق الكاتب على هذه الحجّة بقوله: «وتعليم المعاني مُمكِن، ولو بلغة فيها لُكنة أعجميّة، فلم يكن هذا الجواب، دافِعاً للتُّهمة المُوجّهة إلى محمّد»، ص78. وانظر أمثلة أخرى في الصّفحات اللاحِقة.

قبل سورة النّجم، وضمن هذه السّورة، على اعتِبار الآلهة «بنات الله» غير مُقنع بتاتاً، فبرهنته خطابيّة محضة. القرشيون يُفضّلون البنين على البنات، وينسبون، مع هذا، إلى الله بنات؛ أي: ما لا يُحبّون هم لأنفسهم: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ [النّجْم: 22]، يقول القُرآن. أيعني هذا أنّهم لو نسبوا له آلهة ذكوراً، مثل سعد وسواع... إلخ، لكان هذا مقبولاً؟»[1].

إنّ المُتدبِّرَ لما كتبه الجماعة في السّيرة يجد صعوبة في تقويم آرائهم، وما انتهوا إليه من نتائجَ، فإمّا أن يتّخذ منها موقفاً دينيّاً، فيرى في بعضها اجتراء على نقد أصول العقيدة، فلا يقبله، ويعترِض على بعضه بحُجج أخرى، وإما أن يقف موقف الباحث مثلما نروم أن نفعلَ، فيُحاوِر الفكر حِواراً عِلمياً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، دون أن ينزلق إلى إطلاق الأحكام الشخصيّة، وفي كلتا الحالتين إسهام في إغناء الفكر الإسلامي. أمّا ثالثة الأثافي، فهي الإحجام عن معرِفة صميم ما قال الكُتاب الثلاثة، ورميهم بأحكام دينيّة تحرّم التفكير والبحث في المسائل المُتّصِلة بالمُقدّس. ومهما كان موقف القارِئ، فإنّ نقد الفكر الإسلامي، والقراءة التّاريخية لذاك الفكر، لا صلة لهما بالعقيدة؛ لأنّ الفكر تاريخي وبشري. فعندما يقول جعيط: إنّ الرّسول كان يبحث عن الحقيقة في اتّجاهات عديدة قبل البِعثة، فإنّه ينتقد الصّورة، التي بناها المُسلِمون للنبيّ، ولا ينتقد النص الإسلامي الأصل؛ لأنّ القُرآنَ يُؤيِّد رأيَه، وقد احتجّ به[2].

3-3- حُدود المُقاربات:

لا تخلو محاولات الرُّصافي، والدَّشتي، وجعيط، في دراسة سيرة محمّد دراسةً غير (نمطيّة)، من تهافت في جوانب من مناهجها ونتائجها، وقد أشرنا إلى بعض ذلك فيما تقدّم من بحثنا. ونذكر، هاهنا، أوجهاً أخرى تتعلّق بكلّ

(1) تاريخية الدّعوة المحمدية، مصدر سابق، ص202.

(2) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص100، وقد احتجّ جعيط بهذه الآية: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضّحىٰ: 7].

كاتب مُنفرِداً، إذ ينتقد الرّصافي الأخبار التّاريخية؛ التي دُوِّنت بعد عصر النبي، ويُقرِّر أنّ الرّواية المُتواتِرة يكاد وقوعُها يكون مُستحيلاً[1]، ثمّ يُعوِّل، في فصول كتابه، على (**السّيرة الحلبيّة**)، وهي مصدر شديد التأخّر يعود إلى القرن السّابعَ عشرَ ميلادياً! وكذلك يُناقض قوله في الشّعر الجاهلي: إنّه كان من المنحول، والمنسي، والمفقود[2]، ثمّ يقول، في موضع آخر، إنّ القُرآنَ أخذ من شعر زيد بن عمرو بن نُفيل، وأميّة بن أبي الصّلت، بعض أخبار الأنبياء السّابِقين، كيونُس، وغيره[3].

ويقول الرّصافي: «ولا ريب في أنّ الجنّة؛ التي وصفها محمّد بأوصافها الباهرة المعلومة، إنّما هي من بنات خياله الواسع القوي؛ لأنّها، بهذا الشّكل المُبهِج العجيب، غير مذكورة في التوْراة، ولا في الإنجيل»[4]، وهاهنا نكتشف حدود الآفاق المعرفية للكاتب؛ إذ بيّن ط. أندري (1930م) أنّ وصف الجنّة في القُرآن يُشبِه ما جاء في تعاليم المُبشِّرين النّصارى السُّوريين[5]. ونكتشف حُدود الحداثة في كتاب الرّصافي، حين يقارن بين الاستِقسام بالأزلام في الجاهليّة، والخِيَرة بالسّبحة لدى الشّيعة المُحدَثين، فَيُحيِي المُماحكة المذهبيّة القديمة[6]، كما يُذكي الخِلاف الطّائفي بين المُسلِمين والمسيحيين، حين يذمّ النّصرانيّة و«شِركها»[7]. وليست هذه معالِمَ تجديد حقيقي في خطاب السّيرة، خِطاب التّاريخ.

ولا يختلف الدَّشتي عن الرصافي كثيراً في الاعتِماد على المصادر المُتأخِّرة؛ إذ عوّل على (**تفسير الجَلالَيْن**)؛ جلال الدّين المحلّي، وجلال

---

(1) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص52.

(3) المصدر نفسه، ص133.

(4) المصدر نفسه، ص95.

(5) Andrae, Mahomet, op. cit., p. 87.

(6) كتاب الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص260.

(7) المصدر نفسه، ص129.

الدّين السّيوطي (ت 911هـ)، فلم تكد تخلو فصول الكِتاب من ذكرِهما[1]. وقد عاش السّيوطي -كما نعلم بداهة- في عصر غلب عليه جمع عُلماء مِصر لتُراث المُتقدِّمين، من أجل حفظه، بعد أن أفل دور بغداد الثّقافي. ولم نر أحداً من أهل العِلم يعكِف على مُؤلّفات أهل القرن العاشر، فيستعيض بها عن المصادر المُتقدّمة الأصول. ثمّ إنّ الدّشتي لم يكن أميناً في بعض نقله عن المُفسِّرين؛ إذ يقول، في قصّة زواج النبيّ من زينب بنت جَحش: «فعلى الرّغم من وضوح الأدلّة التي توفِّرها الأحاديث، ووُضوح المعنى في الآية 37، لم يستطِع الإمام والمُؤرِّخ العظيم الطّبري أن يقبَلَ أنّ فاعِلَ الفِعل في جُملة ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ﴾ [الأحزَاب: 37] هو محمّد، ولذلك فهو يرى أن المُخاطَب، هنا، هو زيد، وأنّ زيداً هو الذي كان يُخفي في نفسه»[2].

ولمّا راجعنا تفسير الطّبري وجدنا نقيض ما نسبه إليه الدَّشتي: «﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزَاب: 37]. يقول: وتُخفي في نفسِك محبّة فِراقِه إيّاها، لتتزوّجَها إن هو فارقها، والله مُبدٍ ما تُخفي في نفسِك من ذلك»[3]، ويُؤيِّد الطبري تأويلَه بروايات تدلّ بجلاء على أنّ المُخاطب هو محمّد، كرواية قَتادة، التي ورد فيها، تعليقاً على العِبارة المُتقدِّمة من الآية: «ولو كان نبيُّ الله ﷺ كاتِماً شيئاً من الوحي لكتمها»[4]. فلا لَبس، في تفسير الطبري، في أنّ المُخاطَب هو محمّد، وإنّما التخليط في كلام الدّشتي،

---

(1) 23 عاماً، مرجع سابق، انظر، مثلاً، الصّفحات الآتية: 167، 177، 178، 185، 192، 193، 205...

(2) المصدر نفسه، ص218، والآية 37، التي تُشير إلى قصّة زواج الرّسول من زينب هي: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزَاب: 37].

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، 26 ج، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م، ج19، ص115.

(4) المرجع نفسه، ص116.

تخليط يدعو القارِئ إلى التحرّي في أسانيده، وإلى السُّؤال عن مقاصده في تحريف تأويل الطّبري، وهو كتاب سائر مطبوع منذ عُقود من الزّمن؟

يبدو أنّ تشكيل بعض الأخبار في كتاب الدَّشتي يَخدُم الرُّؤية الإيديولوجية (العقلانيّة)؛ التي يتحدّث عنها في مواضع، إذ يحكُم بأنّ النبيّ كان صاحِب (شهوة شديدة)، ثمّ يُورِد قائمةً بعِشرين امرأة تزوّجهنّ محمد، مثل: أسماء بنت سباء، وهبلة بنت قيس...[1]، وهذه الأسماء لم نعهد لها ذكراً في مصادر السّيرة والتّاريخ المُتقدِّمة، ولم تذكر هذه المصادر سِوى ثلاثَ عشْرَةَ زوجةً[2]. إنّ سياسة انتِقاء الأخبار، وتشكيلها بأسلوب يُوافِق رأي الكاتِب، منهجٌ سلكه المُستشرِقون والسلفيون في دراسة حياة محمّد، وهو مُتهافت لديهما؛ لأنّه قائم على الاستِصفاء والإقصاء في التعامل مع الأخبار، ويطلُب مقاصدَ فكرية وإيديولوجيّة بعيدة عن علم التّاريخ الحديث؛ الذي يطلُب المعرفة لذاتها.

ويكثُر، في كِتاب الدّشتي، الإسقاط التّاريخي؛ أي: إسقاط قيم العصر الحديث على التّاريخ القديم؛ إذ يقول في «لُجوء الرّسول إلى السّيف»، من أجل نشر الدّعوة، وإقامة الدّولة، إنّه نَهج «ينطوي، بالضّرورة، على دوس لواحد من أثمن حقوق الإنسان، أعني: حريّة الفِكر والاعتِقاد»[3]. ولا جِدالَ في أنّ الخوض في مسائل حقوق الإنسان يعود إلى القرن الثّامن عشر، وإلى فكر الثّورة الفرنسيّة خاصّة، فأنّى لمحمّد أن يستلهم هذه القيم في عصره

(1) 23 عاماً، مرجع سابق، ص201 وما بعدها.

(2) راجع ابن هشام، السّيرة النبوية، مرجع سابق، ص1286-1289، وفيها: كان جميع مَنْ تزوّج رسول الله ﷺ ثلاثَ عشْرةَ، بنى منهنّ بإحدى عشْرَةَ، وردّ اثنتين منهنّ. وقد مات قبله من زوجاته اثنتان: خديجة بنت خويلد، وزينب بنت خُزيمة، وتوفي عن تسع. وقد كان له من السَّراري اثنتان، وهما مارية القبطية، أمّ إبراهيم ولد رسول الله، أهداها له المقوقس صاحب إسكندرية ومصر، وأمّا الثانية فريحانة بنت عمرو، اصطفاها من بني قريظة، وتسَرّى بها («ذكر أزواجه ﷺ أمّهات المؤمنين»).

(3) 23 عاماً، مرجع سابق، ص159.

وبيئته؟ ومَثَلُ الإسقاط التاريخي المُتقدِّم كمَثَلِ ما ذكره الكاتِب عن (ضَعف الحُجج)، التي تَسوقها الشّريعة الإسلاميّة دِفاعاً عن غلبةِ حظّ الذُّكور على الإناث في المواريث وغيرها...[1]. ويُؤدّي الإسقاط التّاريخي إلى قِراءة غير تاريخيّة أصلاً للتّاريخ، قد تُفيد أهل الإيديولوجيا والسّياسة، لكن لا تُفيد أهل العِلم. ولا يخلو كِتاب الدّشتي من شُعوبية تنأى به عن إنصاف العُلماء، كحديثه عن مُجاوزة العرب القُدامى الحدَّ (البربري المُعتاد) في مُعاملة النّساء[2]!

إنّ المُؤرِّخ هشام جعيط أقربُ الثّلاثة إلى حُدود العِلم، وأكثرُهم التِزاماً بحِياد العُلماء، لكنّ ذلك لا يمنعُ من نقده في مسائل، كقوله: إنّ ما يُدوَّنُ بعد مئة سنة من الحدث ليس جديراً بثِقة المُؤرِّخ[3]، وفي هذا القول نظرٌ؛ إذ قد يُدوَّنُ الأثر مُبكِّراً، ولا يُوثَق به، فكِتابة التّاريخ متينة الصّلة بالسُّلطان، مثلما بيّن الدّرسُ شرقاً وغرباً. ويُكتَبُ التّاريخ، في أحيان كثيرة، لأسرة حاكِمة، أو سياسة قائمة على مذهب، أو مِلّة، ويشهد التّاريخ العربي على مثل هذا في العهد العبّاسي وبعدَه، حتّى إنّ كثيراً من كُتُب التّاريخ تُوشَّى عناوينها بذكر السّلطان الحاكِم.

يقول جعيط إنّ غرضه من كتابه الثّالث هو استخراج تاريخ نقدي للرّسول من خلال قصص السّيرة[4]، وهذا بحث قاصر من وجهين، حَسب رأيي، فالوثائق الإسلامية لا يُوثَق بها كثيراً لتأخّرها عن زمن الدعوة، ولمنزعها التمجيدي، ولكون الاختراع يُداخلها، وقد لخّص الكاتب الفرنسي ك. ديكوبير رأي أغلب المستشرقين والمؤرخين في تلك الوثائق[5]. وكم انتقد

(1) المصدر نفسه، ص186.

(2) المصدر نفسه، ص187.

(3) الوحي والقرآن والنبوّة، مصدر سابق، ص94.

(4) Djaït, le parcours du prophète à Médine, p. 194.

(5) Christian Décobert, Le Mendiant et le Combattant, l'institution de l'Islam (Paris: èditions du Seuil, 1991), p. 40: "La documentation interne islamique est effectivement tardive, apologétique, et largement inventée".

جعيط، في كتبه الثّلاثة، هذه الوثائق، وشكّ كثيراً في أغلب قصصها! وأمّا مورد القصور الثّاني في منهاج جعيط التّاريخي النقدي -منهاج الاستشراق الكلاسيكي في الحقيقة- فهو ضياع وثائق عديدة مُتعلِّقة بعهد الرّسول، وقد ردّ أركون على أصحاب هذه النزعة ردّاً متيناً، بقوله: «ثمّ أصبحت هذه الصورة الأسطوريّة المُضخّمة، الّتي شكّلتها الأجيال المتتالية من المسلمين، تحجب عنّا الصورة الحقيقيّة، أو التّاريخيّة. وضاع الكثير من المصادر والوثائق الثمينة في زحمة الصراع الجاري بين مختلف المذاهب الإسلاميّة، ولم نعد قادِرين على التّوصل إلى الصورة الحقيقية، الّتي تضاءلت شيئاً فشيئاً، حتّى اختفت تحت البنيان الخيالي الشّامخ للصورة المِثالية الّتي ركّبها المُؤمِنون. وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ المُستشرق الفيلولوجي لا يزال مصرّاً على التّوصل إلى محمّد الحقيقي؛ أي: إلى كِتابة سيرة نقدية - تاريخيّة لمحمّد. في الواقع، إنّ ذلك أصبح شبه مستحيل الآن، بعد كلّ ما حصل»[1].

خاتمة:

ليست قِراءة أعمال الكُتّاب الثّلاثة؛ الرُّصافي، والدَّشتي، وجعيط، بالأمر الهيِّن، لا سيّما هشام جعيط لتخصّصه العِلمي في التّاريخ، وامتِلاكه آلة المُؤرّخين المُعاصِرين من إحاطة بالمصادر القديمة مع قدرة منهجيّة على نقدها، فضلاً عن حذقه لأكثرَ من لسان أوربي، مكّنه من الإفادة من مُساهمة الغربيين المُحدَثين والمُعاصرين في دراسة التّاريخ الإسلامي...

وقد حاولنا أن نعرِض آراء الجماعة، وما ضمّته كُتبهم من نتائج كبرى تتعلّق بسيرة محمّد، لكنّنا آثرنا العرض النّقدي. فتبيّن لنا أنّ هؤلاء الكُتّاب اختطّوا نهجاً جديداً في دراسة سيرة النبيّ، فلم يَرضوْا باستِنساخ ما جاء في الكتب القديمة منهجاً، وهي مزية كبرى؛ إذ تكاد الكُتب الدّائرة في حياة

(1) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدّيني، مرجع سابق، ص145-146.

محمّد تكون مُطّردة، وقد نبّه إلى ذلك المُثقّفون منذ عُقود من الزّمن؛ إذ صرّح أحدُهم بأنّه كان يتلهّف لقراءة شيء جديد عن الرّسول، وفسّر ذلك بقوله: «كنت كلّما ظهر كتاب حديث عليه اسم «محمّد» ﷺ، أُسارع لاقتنائه، ذلك لأنّني كنت، **ولا أزال، في رغبة شديدة أن أسمع عن الرسول العربي العظيم، وعن سيرة النبيّ الكريم شيئاً جديداً**»[1].

ولا تخلو كِتابة الجماعة من جديد، فقد انتقدوا الأخبار التي دُوّنت بعد قرنين من حياة محمّد، وهي بنقدهم خليقة؛ إذ داخلها التّهويل، وصُنِعت لأغراض سياسية، ومذهبيّة في مُعظمها. ووثّق الكُتّاب الثّلاثة القُرآن، وقدّموه على غيره من المصادر لِمُعاصرته للدّعوة، وفي ذلك التِزام بحُدود التّاريخ، فكلّما كانت الوثيقة قريبة من زمن الأحداث، ازدادت قيمتها التّاريخيّة. ويُعدُّ الشك في كثير مِمّا حوته مصادر السّيرة والتّاريخ معلَماً يُميّز أعمالهم على اختِلاف درجات ذاك الشكّ، كانتِقاد الرّصافي بعض مرويات ابن هشام، وهو مصدر أصبغت عليه أجيال المُسلِمين قداسة، في حين أنه إنتاج مُؤرِّخ في ظرف تاريخي معلوم، يعتريه حتماً ما يعتري فكر البشر من زلل ونقصان...

ولعلّ قيمة أعمال ثلاثة الكُتّاب تكمُنُ في عدم خُضوعهم لسُلطة (عمود) السّيرة؛ الذي أُرسِخ منذ القديم، فأضحى رسميّاً لا يُقبَل الخُروج عنه، في حين أنّه صناعة تاريخيّة تقبلُ النّقد التّاريخي. وقد أوغل في هذا النّقد هشام جعيط خاصّة، فكسر حلقات من قصّة السّيرة المشهورة، كإثباته أنّ عام الفيل علامة زمنيّة فحسب، ولا تُناسِبُ سنة ميلاد محمّد؛ لأنّها حدثت -حسَب النّقوش- قبله بأكثرَ من ثلاثين عاماً... ولم يخلُ كِتاب (**الشخصيّة المحمّديّة**) من إشارات تاريخيّة لبيبة، كإلماعه إلى قلّة الاهتِمام بأسفار محمّد، وإقراره بأنّها قادرة على كشف جوانب مهمّة من سيرته، كما أنّ المنهج التّاريخي

(1) الواعظ، إبراهيم، السّيرة النبوية وكيف يجب أن تُكتَبَ، مجلة الرسالة، مصر، السّنة الرّابعة، العدد 162 (10/ 8/ 1936م)، ص1306.

الذي توخّاه الدَّشتي، في ربط الإسلام بالشّرائع السّابقة، قويم، بغضّ النّظر عن بعض النّتائج التي ناقشناها في مواضعها، وقد عِبنا عليه، وعلى الرّصافي، وجعيط، شديدَ ارتِباطهم بمقالات الاستِشراق الكلاسيكي؛ إذ لُوِّن بألوان الجدل المسيحي القديم. ومهما اختلف القارِئ والباحِث في تقويم أعمال الجماعة، فلا مناصَ من الإقرار بكونها حَرِيّة بالدّرسِ والمُحاورة، وتُمثِّل نهجاً جديداً في دراسة السّيرة النبوية، يمكِنُ أن يُغنِيَ الفكر الإسلامي.



المصادر والمراجع

1- المصادر والمراجع العربية والمعرَّبة:

1- ابن خلدون، **سيرة الرسول**، تح: سعيد هارون عاشور، مطبعة الآداب، القاهرة، 1999-2000م.

2- ابن عبد الجليل، المُنصف، **الفرقة الهامشية في الإسلام، بحْث في تكوّن السُّنيّة الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها**، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005م.

3- ابن هشام، **السّيرة النّبوية**، تح: مصطفى السقا وآخرين، دار المُغني، السعودية، ط1، 1999م.

4- أركون، محمّد، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م.

5- بزاينيّة، حسن، **كِتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المُحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها**، (دُكتوراه في الحضارة العربيّة، كلية الآداب في منوبة، تونس، 2010م)، [مخطوطة في مكتبة الكلية المذكورة، رقم: T2900].

6- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279هـ)، **أنساب الأشراف**، تح: سهيل زكّار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996م.

7- جعيّط، هشام:

- **الوحي والقرآن والنبوّة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، [ط2 سنة 2000م].

- **تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.

- Djaït. Hichem, La vie de Muıammed, le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam (Paris: Fayard, 2012).

8- الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، 3ج، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، (د.ت).

9- دَروزة، محمّد عِزة، **سيرة الرسول صُور مقتبَسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنيّة**، مطبعة الحلبي، مصر، ط2، 1965م.

10- الدَّشتي، علي، **23 عاماً - دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة**، ترجمة: ثائر ديب، رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 2006م، [ط1 سنة 2004م، عن المؤسسة نفسها].

11- الرّصافي، معروف، **الشخصيّة المُحمّديّة، أو حلّ اللّغز المقدّس**، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م.

12- الزِّركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

13- الزمخشري (ت 538هـ)، **الكشاف عن حِقائق غوامض التنزيل**، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (....)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.

14- السّخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، تح: محمّد عثمان الخُشت، مكتبة السّاعي، الرّياض، 1989م.

15- شعبان، محمّد عبد الحي، **التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد**، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدّراسات الخليجية، لبنان، (د.ت).

16- الطبري، أبو جعفر، **جامع البيان عَن تأويل آي القرآن**، تح: عبد الله التركي، 26 ج، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م.

17- الطبري. علي بن ربّن، **الدّين والدولة، في إثبات نبوّة النبي محمّد ﷺ**، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1982م.

18- علي، جواد، **تاريخ العرب في الإسلام- السّيرة النّبوية**، دار الحداثة، بيروت، 1988م، [ط 1، بغداد، مطبعة الزعيم، 1961م].

19- القاضي، عياض بن مُوسى (ت 544هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، جزءان في مجلّد واحد، دار الفكر، بيروت، 1988م.

20- الواعظ، إبراهيم، **السّيرة النبوية وكيف يجب أن تُكتَبَ**، مجلة الرسالة، مصر، السّنة الرّابعة، العدد 162 (10/ 8/ 1936م).

2- المصادر الأجنبيّة:

1- Andrae. Tor, Mahomet, sa vie et sa doctrine, traduit de l'Allemand par Jean Gaudfroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).

Les origines de l'islam et le christianisme, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955).

2- Blachère. Régis, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris: P.U.F, 1952).

3- Chabbi. Jacqueline, Le coran décrypté, figures bibliques en arabie (Paris: Fayard, 2008).

Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet, Arabica, (Janv. 1996).

4- Crone. P., Meccan Trade and the rise of Islam (Princeton: 1987).

5- Crone. P. & cook. M., Hagarism (Cambridge: 1977).

6- Daniel. Norman, Islam and The west, the making of an image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

7- Décobert. Christian, Le Mendiant et le Combattant, l'institution de l'Islam (Paris: Éditions du Seuil, 1991).

8- Mourad. Mahmoud, «La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète», in: les Arabes et l'occident (France: Labor et fides, publications orientalistes de France, 1982).

9- Puech (....), Histoires des religions (Paris: èditions Gallimard, 1994), vol. III.

10- Watt. M, Muhammad at Mecca (London: Oxford University Press, 1968).



الفكر السلفي السُّنّي وأزمة الثقافة الروائيّة

رؤية نقديّة لخدمات السُّنّة للقرآن

يوسف هريمة[1]

ملخص البحث:

مثّلت السنّة النبوية إطاراً ثانياً يحتوي برواياته كلّ المنظومة الدّينية الإسلامية، فتجاوزت وظيفتها قضية البيان والتفسير، لتصير قاضية على القرآن نفسه، حيث لا يمكن أنْ يُفهم إلا داخل سياجاتها.

لم يكتف المنظِّرون للوحي الثاني بصياغة الدين وفق السّقف المعرفي للسّلف؛ بل كرّسوا، عبر ما سمّي علاقة السنّة بالقرآن الكريم، أمراً خطيراً، حين أصّلوا لفكرة استقلالية السنّة النّبوية بالتّشريع، فسمحوا، من خلال تنظيراتهم، لكلّ صاحب أدلوجة دينية، أو موقف سياسي، بأنْ يُخضع النصّ القرآني لتوجّهاته السّياسية والفكرية، وبدل أنْ نقرأ القرآن الكريم، من خلال بنيته الداخلية، بمنهجٍ يجنّبنا الاعتباطية والتّجزيء، صار كلّ فريق يناضل من خلال منظومته الروائيّة، ويثبت أحقّيته على الطّرف الآخر في الفهم والتأويل والموقف الديني والسّياسي.

إنّ ما يهدف إليه البحث -كما سنرى من خلال كلّ مَحاوره- إثبات محورية الرّواية في الثقافة الدينية، وأنّ النص القرآني ليس نصّاً مؤسِّساً في

---

(1) باحث في قضايا تجديد ونقد الموروث الديني - المغرب.

ثقافتنا، كما يريد أنْ يوهمنا بعضهم، وهذا استدعى منّا أنْ نختار طريقاً بحثياً نُخضع فيه التنظير الفكري لمجال التطبيق، فنثير التّساؤل من جديد: هل، حقّاً، نحن أمام وحيَيْن؟ ولماذا لم يذكر القرآن الكريم مسألة السنة النبوية، أو الأحاديث؟ كيف استطاع المنظرون لمسألة الوحي الالتفاف على النصّ القرآني لإثبات فكرة مسبقة؟ هل ما سُمّي خدمات السنّة النبوية للقرآن الكريم أمر قد جاوز منطق النقد؟ وما مدى مصداقية هذا العلم من خلال ما يثيره من قواعد وضوابط؟

كلّ هذه الأسئلة يتفرّع منها البحث؛ ليحاول أنْ يضع الباحث أمام فرضيات يمكن أنْ يتتبّعها، ويتأكّد من صدقها، أو بطلانها، على حدٍّ سواء. فهدف البحث ليس إصدار معارف يقينية، بقدْر ما هو محاولة لتحرير الفكر من النّسق المغلق؛ الذي تفرضه بعض العلوم، لاسيما علوم الحديث. وللوصول إلى غايتنا، فإنّنا سلكنا منهجاً تحليلياً وتركيبياً يعتمد التّفكيك والنّقد، للتنبيه على ما نراه قصوراً في المنهج، وضعفاً في البناء النظري. وستكون مقاربتنا للموضوع من خلال المحاور الكبرى الآتية:

1- نحو مشروع النّقد الثّقافي.

2- خدمات السُّنَّة للقرآن: دراسة نقدية.

3- علم مصطلح الحديث وتكريس الأزمة.

4- كذبات إبراهيم وأزمة الرواية الحديثية.

الكلمات المفاتيح:

خدمات السنة للقرآن، الوحي هو القرآن وحده، الاستقلالية بالتشريع، البيان والتفسير، مصطلح الحديث، مفهوم السنة؛ الإسرائيليات.

1- نحو مشروع النّقد الثّقافي:

يمثِّل علم الحديث وتوابعه علامةً فارقة في تاريخ العلوم الإسلامية، لما شكلَّه هذا العلم من ارتباط وثيق بما سمّي السنّة النّبوية من جهة، وبحجم

المكانة التي تبوَّأها على مرّ التاريخ، وإسهامه، بشكلٍ كبير، في مجالات معرفية أخرى، كالتّفسير، والأصول، والتاريخ.

لم تكن كلّ هذه التجلّيات بعيدة عن النّظرة التي أُحيطت بها العلوم الإسلامية عموماً، فقد ظنّ الكثيرون أنّ ما يرتبط بالمقدَّس لا بدّ من أنْ يصطبغ بلونه، وأنّ المجالات المعرفية الإسلامية مجالات بعيدة عن النّقد، والتّفكيك، والتحليل، في حين أنّ الواقع الموضوعي يفترض إعادة النّظر في هذا التوجُّه الفكري، وفي هذه النّظرة المنحصرة في دلالاتها التّاريخية، وغير المراعية للشّروط الموضوعية؛ التي ينشأ ضِمنها الفكر، أو تتأسّس عبْرها المعارف والعلوم، فإمكانية الخطأ، ونسبية العلوم هي الطريق الوحيد للتأسِيس لما يسمّى التجديد الديني، أو الإصلاح الديني، دون الإبقاء على البُنى التّأسيسية بعيدةً عن سهام النّقد، بدعوى مجاوَزتها القنطرة، أو أنّ الأوائل لم يتركوا لمنْ لَحِقهم أيّ مجال للزّيادة والنقصان.

لقد كانت هذه العقلية تصادِر الحقّ في التّفكير، وتلغي كلّ دور تأسيسيّ، أو تجديدي، أو إصلاحي يمكنه أنْ يشكِّل الخطوة الأولى نحو نقدِ المعرفة السّلفية، بما فيها بنيات العلوم التّقليدية، وعلى رأسها علم الحديث، وظللنا نجترُّ كلّ هذه المقولات اللّاواعية، والخارجة عن تاريخها، إلى أنْ ظهرت معارف جديدة، وآليات أسهمت، بشكل كبير، في تشكيل رؤية نقدية، مفادها البحث عن مكامن الخلل في هذه البنية، ووفق منطقها الداخلي، لتسقُط، بذلك، كلّ أركان هذا الصرح، إذا لم تكن مبنية على أُسُسٍ قويمة تضمن لها الاستمرارية والخلود. أو تستمرّ إذا كانت هذه الأدوات النّقدية غير قادرة على التّعبير، أو الكشف عمّا يمكن أنْ يعدَّ خللاً في هذه البنية.

حينما نتحدّث عن علم الحديث، فإنّنا بصدد الإشارة إلى مجموعة من المصطلحات والقواعد والتأصيلات، التي أسهمت في تكوين ما سمّي: العقل الإسلامي، على امتداد هذه القرون الطويلة. ولعلّ موضوع خدمات السُّنّة للقرآن الكريم، كما أصّل لها عِلْمَا التّفسير، وأصول الفقه، أحد

المواطن التي تحتاج إلى دراسة مكثّفة، واستيعاب لمضامين هذا الخطاب التّراثي. فالخطورة ليست في التّقعيد والتّأصيل فحسْب، بل في امتدادات هذه القواعد والتّأصيلات على الواقع الإسلامي والإنساني، حين تصير هذه القواعد منشأً طبيعياً لكلّ المتناقضات، وحاضنةً لأشكال التطرّف العقدي، والديني، والفكري، وهذا وحده مدعاةٌ لتسليط الأضواء على بعض جوانب هذا الموضوع، وإماطة اللّثام عن بعض ما يكتنفه من غموضٍ ساهمت في تشكيله ثقافةٌ سلفيةٌ بتركيبتها المعقّدة، على امتداد هذا التاريخ الطويل.

لا شكّ في أنّ العديد من الباحثين طرَقوا موضوع السُّنّة وإشكالاتها قديماً وحديثاً، وخصّص بعض المعاصرين مشروعهم الفكري لإعادة بناء ما تقوّض من هذا الصرح، وعلى رأسهم جماعة القرآنيين[1] بمختلف تلاوينها، كما أكّدُوا وجوب تفعيل قواعد نقد المتن كما أسَّس لها الأوائل، بعرض هذا الموروث الثّقافي والديني على موازين القرآن الكريم، والعقل، والمنطق، والعِلم[2]. وعلى الرّغم من كلّ هذه الجهود والمحاولات، ما زال الموضوع يثير العديد من الإشكالات المعرفية، والعوائق المنهجية؛ التي تقتضي من الباحث أنْ يخوض معركة التّحرير الثّقافي، انطلاقاً من الكشف عن هذا الخطر المترامي في العقلية الدِّينية السّلفية. وذلك بغربلة هذا الموروث الرِّوائي ليتميَّز الخبيث من الطيّب، ويتبوّأ العقل الإنساني المكانة اللائقة به.

---

(1) توصيف يُطلق على جماعة تعتقد بأنّ القرآن وحده كافٍ في عملية التشريع، وتنكر كلّ ما خالفه من أحاديث نبوية، أنشأها أحمد صبحي منصور، ويُدعَون، أيضاً، أهلَ القرآن.
انظر ما كتبه أحمد صبحي منصور حول منهجهم في كتابه: القرآن وكفى، ملف pdf، على الرابط التالي:
https://www.goodreads.com/ebooks/download/9374095

(2) من بين أهمّ الدراسات المعاصرة في هذا الباب، انظر:
- الكردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث: دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002م.
- إسلامبولي، سامر، تحرير العقل من النقل، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2000م.

ولعلّ أهمية البحث تنبع من هذا المعطى، حيث أصبحت السُّنّة (الروايات) محكَّمة على القرآن، ووحياً مثله، وقاضيةً عليه، لا يُفهم إلّا في ضوء مروياتها، ولا يكتمل إيمان المرء إلا بالإيمان بها. فمن هنا وجب كشف النّقاب عن بعض المسَلَّمات المعرفية، وتسليط الضّوء على ظاهرة الوحي، والحديث بإسهاب عن خدمات السنة للقرآن، نزولاً بالقارئ إلى المجال التطبيقي، الذي سيوضِّح صدق هذه النظرية الحديثية، أو بطلانها، وفق ما أصَّل لها علماء الحديث، والتفسير، والأصول.

2- خدمات السُّنَّة للقرآن - دراسة نقدية:

2-1- القرآن الكريم هو الوحي وحده:

لعلّ قراءة واعيةً لنصوص القرآن الكريم توضّح، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ القرآن هو الوحي الذي أوحاه الله إلى رسوله الكريم، وأمره بتبليغه، وغير هذا هو الافتراء على الله ورسوله. ولمعرفة هذه الحقيقة، لنقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 1-4]. فالصّاحب، هنا، هو القرآن الكريم، يصحب النّاس في حياتهم الخاصة والعامة طلباً للهداية، ويؤكّد أنّه وحيٌ من الله، وليس أماني يتلوها.

ولننظر إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 4]، يتبيّن لنا أنّ الضمير (هو) يعود على القرآن؛ لأنّ رسول الله لم يأتِ قومه بغير القرآن، بل ثبت العكس، وهو أنّه نهاهُم عن كتابة أيّ شيء غير القرآن، وإنّما أتاهم به ينير لهم الطريق، ويجاهدهم به جهاداً كبيراً، ليهديهم للتي هي أقوم، ومن ثمة كانت مشكلة قومه معه بسبب هذا القرآن؛ الذي أوحاه الله إليه، وليس بسبب روايات تاريخية لم تكتب إلا في حدود قرنين بعد وفاته: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾ [الفرقان: 4] ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 5]...

فتبين أنّ كلّ هذه التقوّلات والتّطاول، في مواجهة ما جاءهم به الرسول الكريم، كان بسبب القرآن الكريم، ولو كان غير ذلك لصرّح الله به: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فُصّلت: 26] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَلَا بِٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [سَبأ: 31].

غير أنّ الفهم التّجزيئي[1] لنصوص القرآن الكريم لا يوصل القارئ إلى فهم مستوعبٍ لطبيعة الموضوع الذي نحن بصدده، ويبعده عن النظرة الموضوعية بالمعنى الذي تحدّث عنه باقر الصدر في كتابه (**التفسير الموضوعي**). ولو حاول القارئ، أو الباحث، أنْ يفهم نصوص القرآن الكريم فهماً موضوعياً ينبني على الاستقراء والتتبع الدقيق لمفردات القرآن الكريم، ومفاهيمه، وسوره، وقصصه، لقلّص، بشكل كبير، من هوامش القراءة التّجزيئية. فقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 3-4]، تعني القرآن الكريم؛ لأنّه هو الموحى به إلى رسول الله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يُوسُف: 3]، ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: 19] و﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: 114] و﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: 27].

إذاً، القرآن -حسب هذه الآيات وغيرها- هو وحي الله إلى رسوله، وهو المأمور بتبليغه، والإنذار به: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء: 45] ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَاْ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ

(1) هو ما عبر عنه باقر الصدر بالتفسير التجزيئي. انظر:
الصدر، محمد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، الكويت، نُشِر إلكترونياً، وأخرج فنياً برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي، ملف pdf.
انظر بخصوص هذا الموضوع:
مهدوي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، على الرابط الآتي:
http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm

﴿بِٱلرَّحۡمَٰنِۚ﴾ [الرّعد: 30] فهل، بعد هذا البيان القرآني، نقول: إنّ الوحي شيء غير القرآن، وإنّنا مأمورون بالإيمان بشيء غير الوحي القرآني؟ قال تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ﴾ [المُرسَلات: 50]، والحديث في القرآن الكريم هو الكتاب المنزَّل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمَر: 23] وقال: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ﴾ [الطُّور: 34]، فمن ادّعى غير هذا الذي قرّره القرآن، فقد افترى على الله كذباً: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمۡ يُوحَ إِلَيۡهِ شَيۡءٞ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثۡلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۗ﴾ [الأنعام: 93].

2-2- علاقة السنة بالقرآن الكريم: (توافق، بيان، تشريع):

درجت مجموعة من العلماء، قديماً وحديثاً، على حصر خدمات السنة للقرآن الكريم في ثلاثة أنواع: قال الشّافعي: «**فقلت له: كلّ ما سنّ رسول الله مع كتاب الله من سُنّة، فهي موافقة كتاب الله في النصّ بمثله، وفي الجملة بالتّبيين عن الله، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة. وما سنّ ممّا ليس فيه نصُّ كتاب الله فبفرض الله طاعته عامّة في أمره تبعناه**»[1].

أ- التوافق مع القرآن:

لقد كان رسول الله بحقٍّ يصدُر عن أوامر ربِّه، ولا يخالف النّاس إلى ما ينهاهم عنه، فكان، بذلك، قرآناً يمشي بين النّاس، يسُوسهم بالوحي القرآني، ويهديهم إلى سبل الرشاد، وقد جاءت نصوص القرآن الكريم تحدِّد وظيفته بالبلاغ والإنذار: ﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [الشّورىٰ: 48] ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النّور: 54]، كما كانت علاقته بالقرآن هي علاقة أيّ واحد منّا مع الوحي، فقد أُمر بالاتّباع فحسب: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ﴾

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص: 212.

[يُونس: 15] ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يُونس: 109] ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القِيَامَة: 18-19] إذاً، أقوال رسول الله وأفعاله كانت منبثقة من الوحي القرآني، توافقه ولا تخالفه، كما صرّح بذلك القرآن نفسه.

ب- بيان القرآن وتفسيره:

يقول تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المَائدة: 15] ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمـــران: 138] ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [البَقَرَة: 99] ترى في هذه الآيات القول الفصل بأنّ القرآن مبينٌ، وهو بيانٌ للنّاس، وآياته مبينات. والذي كان شأنُه هكذا، هل يحتاج إلى بيان؟ إنّ دعوى بيان السّنّة للقرآن الكريم، هي اتِّهامٌ لهذا الكتاب المبين بالغموض والإبهام، وهذا ما يأباه القرآن، ويصرِّح بخلافه. فكيف يأمر الله -سبحانه- النّاس بتدبّر شيء لا يمكن فهمُه؟ قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [صَ: 29]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محَمَّد: 24]، وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القَمَر: 17].

ولمعترض أنْ يقول: إنّ الآيات، من مثل قول الله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 44] ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النّحل: 64] ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النِّسَاء: 105]، تبيِّن أنّ رسول الله كانت مهمّته البيان، ومن ثم، السُّنة مبيِّنة للقرآن، ومفسِّرة له، ما يجعلنا نقف وقفة تدبّريةً مع هذه الآيات لمعرفة معانيها.

إنّ الآيات تنطق، بلسان صدق، أنّ وظيفة رسول الله هي أنْ يبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم من الذّكر، وهذا البيان غير مرتبط بشرح لفظ، أو تفسير غامض، أو تخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو غيرها من الإشكالات؛ التي

أفرزتها سلطة اللّغة؛ التي صارت سلطة رمزية تحدّد للإنسان إطاره المرجعي والثقافي. وإنّما البيان النبوي كان مرتبطاً ببيان القضايا المختلف فيها بين النّاس، والتّي تقطّع أمر الناس من أجلها زُبراً، فكانت مهمّة رسول الله البيان الشافي للأسئلة الإنسانية الّتي يطرحها عقل الإنسان في كلّ زمان ومكان، عن حقيقة البعث، والجزاء، والقيامة، والوجود الإلهي، وغيرها من القضايا التي أجاب عنها رسول الله باعتباره مبلِّغاً عن الله، وذلك ليبيِّن للناس أنّ ما أنزل إليهم هو الحق من ربهم، فيؤمنوا به، فتخبت له قلوبهم[1].

وانظر إلى البيان الإلهي: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النّحل: 64]، ترى فيها حقيقة ما أقررناه سابقاً، فلقد كان رسول الله بحقٍّ يبيِّن للنّاس؛ الذي اختلفوا فيه كأمر السّاعة: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النّبَأ: 1-2] أو كُتب الله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البَقَرَة: 176]، أو البعث: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ۚ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٨ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰذِبِينَ﴾ [النّحل: 38-39]، وغيرها من القضايا المختلف فيها. إذاً، البيان النبوي غير مرتبط بما قرّره العلماء، وضمّنوه مباحث علم الحديث.

ولمزيد من البيان، نسوق الأمثلة الآتية؛ التي توضِّح خطورة هذه الدعوى، وتبيِّن تهافتها، وذلك من خلال كتاب التفسير من الجامع الصحيح للإمام البخاري:

- **انشقاق القمر:**

أورد الإمام البخاري، في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟﴾ [القَمَر: 1-2]، خمسة أحاديث: اثنان منها عن عبد الله بن

(1) انظر ما كتبه حول البيان القرآني: بوهندي، مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م، ص: 27.

مسعود، والثالث عن عبد الله بن عباس، والرابع والخامس عن أنس. ولنأخذ حديث أنس نموذجاً:

عن **أنس بن مالك** رضي الله عنه أنه قال: «**إن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آيةً، فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما**»[1].

هذا الحديث فسّر به الإمام البخاري قوله تعالى: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القَمَر: 1]، معتبراً إيّاه مفسِّراً للآية، ومبيِّناً لها، بيد أنّه بقليلٍ من التأمُّل، يتبيّن لنا خطأ هذا الرّبط؛ لأنّه يحمل مخالفةً صريحة لنصوص القرآن، نشرع في بيانها فيما سيأتي:

فالحديث فيه سؤال أهل مكّة لرسول الله أن يريَهم آيةً، فأجابهم بانشقاق القمر، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: 59]، وقال: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿50﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: 50-51]. فالآيات توضّح أنّ المشركين طالبوا بالآيات، فأجابهم القرآن بأنّ الآيات مُنِعت، وأنّ عصر المعجزات والخوارق انتهى بمجيء الآية الكبرى؛ التي ستواكب تطوّر العقل البشري، إلى أنْ يرث الله الأرض ومن عليها.

رفض القرآن الكريم الاستجابة لمطالب الكفّار وتعنُّتهم بإنزال آيةٍ حسِّية: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرّعد: 7] كما نهى رسول الله أنْ يرضخ لمطالبهم، ويتحسّر على تعنّتهم وإصرارهم: ﴿طسٓمٓ ﴿1﴾ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿2﴾ لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿3﴾ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشُّعَراء: 1-

---

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب: انشقاق القمر، ح 3655، على الرابط التالي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3664&idto=3667&bk_no=0&ID=2174

4] قال: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: 35]. كما بيّن القرآن سبب منع الآيات، وهو أنّ هؤلاء القوم لم يطلبوها للاهتداء بها، وإنّما كان قصدهم التعجيز، والتعنّت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (96) وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: 96-97]، وقال: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ (14) لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر: 14-15].

إذاً، الحديث، الذي أدرجه البخاري في تفسيره للآية، ليس بياناً لها، بل هو مخالف لها، الشيء الذي يدفعنا إلى قراءتها في سياقها القرآني، للتعرف إلى معناها:

يقول تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ (1) وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القَمَر: 1-2]، فالآية تشير إلى قرب السّاعة؛ التي أصبح أمرها قريباً، بختم الرسالات السّماوية، كما قال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً ۖ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ۚ﴾ [محمَّد: 18]. كما توضّح هذه الآية أحد تجليات السّاعة، وانقلاب النظام الكوني البديع، يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسّموات، وذلك بانشقاق القمر. وهذا الانشقاق مرتبط بهذا الخلل في الكون ككلّ، فقد أخبر القرآن بانشقاق السّماء: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾ [الفُرقان: 25]، فإذا انشقّت السّماء انشقّ القمر بالضّرورة؛ لأنّه موجودٌ فيها: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفُرقان: 61].

• المحاجَجة بين آدم وموسى:

أورد الإمام البخاري، في تفسيره قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: 117]، حديثاً يقول فيه أبو هريرة عن رسول الله: «**حاجَّ موسى آدم، فقال له: أنت الذي أخرجت النّاس من الجنّة بذنبك، وأشقيتهم، قال**

آدم: يا موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه. أتلومني على أمرٍ قد كتبه الله عليَّ قبل أنْ يخلقني، أو قدّره الله علي قبل أنْ يخلقني؟ قال رسول الله: فحجَّ آدم موسى»[1].

عَدَّ الإمام البخاري الحديثَ السّابق مفسِّراً للآية، ومبيّناً لها، على اعتبار أنّ السُّنّة مبيِّنة للقرآن، ولا يمكن أنْ يفهم إلا في ضوئها، غير أنّ هذا الرّبط بين الآية والحديث يحمل مجموعة من المخالفات؛ التي تتضمنها الرواية، نجملها فيما يأتي:

- هل أخرج آدم الناس من الجنة؟

يحمل الحديث مخالفة صريحة لنصوص القرآن الكريم، ففيه يقول موسى لآدم: «**أنت الذي أخرجت النّاس من الجنّة بذنبك، وأشقيْتهم**»، فآدم لم يُخرِج النّاس من الجنّة إلى الأرض؛ لأنّ حياته على الأرض كانت قراراً ربّانياً، قبل أنْ يخلق آدم وذريّته: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: 30] إذاً، الهبوط إلى الأرض هو ما قضاه الله، وأراده، كما أنّ الجنة، التي دخلها آدم، ليست جنّة الخلد، إنّما هي جنة أرضية له ألّا يجوع فيها، ولا يعرى، كما أنّه لا يظمأ فيها، ولا يضحى، فهي تجربة كلّ إنسان على الأرض فيها تسخير، وأمر، ونهي، و تحمّل مسؤولية الأفعال.

- هل آدم سبب شقاء ذريته؟

ما زال الحديث يحمل مفاهيم مخالفة لما قرّره القرآن، حيث يرد في متنه: «**أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم**»، وهذا ما يأباه القرآن، حين قرّر أنّ معصية آدم كانت نسياناً: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: 115]، والنّسيان خارج عن طاقة الإنسان: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: 286]، وتحمل آدم نتائج معصيته بأن

---

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾، ح 4396.

أُخرج من نعيم الجنة إلى شقاء الأرض، فتاب الله عليه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: 121-122]، وبعد هذه التّوبة لم يبق لأحدٍ الحقّ في أنْ يتمسّك بهذا الذّنب ليبرِّر معصيته، ويتستّر على جرائمه: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النّجْم: 37-39].

- مكان المحاجاة[1]:

يخبر الحديث عن محاجاة موسى وآدم، ولم يتحدّث لنا عن مكان المحاجاة، فآدم توفي قبل موسى بقرون طويلة، فهل يعقل أنْ يلتقيا بعد وفاتهما؟ وما هو المكان الذي التقيا فيه؟ وهل يمكن للميّت أنْ يتحدّث بَلْهَ أنْ يحاجج؟ وهكذا، هناك مجموعة من الأسئلة تتبادر إلى ذهن مَن يقرأ الحديث، ولا تجد لها جواباً يمكنه أنْ يشفي غليل السّؤال، سوى أجوبة لا تستطيع أنْ تقنع نفسها، متناقضة مع منطقها، عمدتها الظنّ: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يُونس: 36].

- عقيدة الجبر على الأفعال:

يحاول الحديث أنْ يمرِّر عقيدة من أخطر العقائد على المسلمين، وهي عقيدة الجبر على الأفعال، وذلك من خلال جواب آدم على سؤال موسى: «**أتلومني على أمرٍ قد كتبه الله عليّ قبل أنْ يخلُقني، أو قدّره الله عليّ قبل أنْ يخلقني؟**». فالحديث مخالف للمفاهيم والتصوّرات التي جاء القرآن لتصحيحها، وذلك بتحميل كلّ فرد مسؤولية أفعاله، وجريرة أخطائه: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: 7]. فرميُ اللّوم على القدَر استحضار لعقلية جبرية تلصق كلّ ما تقترفه أيديهم بما سمّوه قدراً، فهذه طبيعتهم، كما تحدث القرآن نفسُه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن

(1) يرى البوطي أنّ مكان المحاججة هو عالم البرزخ، أو في عالم الأرواح. البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مخير أم مسير، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1998م، ص129.

دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: 35] والقرآن جاء ليصحّح هذه العقائد الفاسدة، فكيف ينسبها الحديث إلى نبيّ من أنبياء الله؟

وهناك مجموعة من الآيات توحي بما قد يسمّى جبرية الإنسان. وهذا يحيلنا إلى ما قاله سمير إبراهيم خليل حسن بخصوص الحرية مسؤولية:

«﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: 30].

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100].

﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: 17].

فيسأل مستنكراً: كيف يشاء، ويهتدي الإنسان، وقد أذن وشاء الله أن يضلّه ولا يرشده؟

فيبيّن أنّه لا يدري، ولا يعلم، أنّ الله شاء أن يخلقه، فصنعه، وجعل له حرية ومسؤولية فيما يشاء ويعمل: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّافات: 96].

فما يعمله بحريته ومسؤوليته هو من خلق وصنع الله، فما يشاؤه شاءه الله، وأذن به، فيما حمله من أمانة. فعندما يشاء الإنسان أن يؤمن، ويعبد الله وحده، بما فيه من منهاج مؤصّل من قبل الصانع، يهتدي صنعاً، وعندما يشاء الإنسان أن يكفر، ويفسق على الله، بما فيه من منهاج لم يؤصّل من قبل الصانع، تهلك قوّة المنهاج لديه، وتنطلق منه قوّة منهاج (إبليس) يغويه فيضلّ صنعاً، وفي كلا الحالين، شاء الإنسان ما شاءه الله في صناعته.

الله هو الصانع، وهو الهادي لصناعته، ومن يجهل صانعه وهاديه يضلّ، ولن يجد من يرشده: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: 17]، فلا يستطيع أحد، غير الصانع، أن يهدي مهما كان حبيباً: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: 56].

لقد بيّن الله، في أشراطه، أنّه هو المرشد والهادي، لا يشاركه أحد فيما يأمر ويهدي، وبيّن لمَن يبحث عن مرشد وهادٍ غيره أنّ الضلال حقّ عليه:

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النّحل: 93].

فلا يؤمن صنعاً، ويحقّ ضلاله صنعاً، وهو ما تبيّنه ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ في قول الله:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يُونس: 96]»[(1)].

ج- الاستقلالية بالتشريع:

تعدّ مسألة استقلالية السُّنّة بالتّشريع من القضايا التي ما زالت تطرح الكثير من التّساؤلات المعرفية، والسّجالات الواسعة بين أقطاب واسعة من الباحثين في الحقل الديني. فاستقلاليتها بالتّشريع، وموازاتها للوحي القرآني، يثيران في النّفس العديد من التساؤلات من قبيل: لماذا نحتاج إلى وحيَيْن؟ ولماذا يستقلّ كلّ وحي بتشريعاته مع أنّ المصدر واحد؟ فالبحث في طبيعة هذه التّساؤلات يحتّم على الباحث النّظر في هذا الموضوع، ومناقشته على موازين القرآن الكريم.

إنّ قراءة متدبّرة للقرآن الكريم توضّح -كما قلنا- أنّ رسول الله كان لا يصدُر إلا عن أوامر الله المُوحَى بها إليه في القرآن، وكان مأموراً باتباعها: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يُونس: 109]، والوحي هو القرآن، كما عرفْنا آنفاً: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعَام: 19] ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الشّورىٰ: 7]، كما أنّ وظيفته اقتصرت على البيان والبلاغ، ولم تكن تشريع أحكام لم ينزل بها الوحي القرآني: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النُّور: 54] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ

---

(1) حسن، سمير إبراهيم خليل، الحرية مسؤولية. على الرابط التالي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=175943

﴿أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67]، وتشريع أحكام لم ينزل بها القرآن هو التقوُّل على الله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿44﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿45﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقّة: 44-46].

ويزيد البيان الإلهي إيضاحاً لهذه الحقيقة، حقيقة أنّ القرآن هو وحي الله أنزله إلى رسوله تبياناً لكلِّ شيء، فيقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل: 89]، فالآية توضّح أنّ كتاب الله هو التّبيان لكلّ شيء، ما فرّط الله فيه من شيء من أمور هداية الإنسان للتي هي أقوم إلا بيّنها، وأوضح معالمها. فدعوى استقلال السُّنّة بالتّشريع تتعارض مع هذه الآيات المبينات، في شأن الكتاب المفصّل لكلّ شيء، وليس المجمل كما يقولون: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: 52] ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1] ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: 114]. ولنضرب مثالاً على هذه الاستقلالية، من خلال عقيدة تعدُّ من أهمّ العقائد التي أسّستْ لها السُّنّة، ووُظِّفتْ لها نصوص قرآنية بغرض تثبيتها، وتمريرها للعقل المسلم، ولنعرض هذه العقيدة على موازين القرآن الكريم ليصدقها، أو يقوم بنسف دعائمها وأسُسها:

• **عذاب القبر(1):**

يرى مجموعة من العلماء أنّ عذاب القبر ثابتٌ في القرآن الكريم، واستدلّوا بنصوصٍ قرآنية قُرِئتْ بمعزلٍ عن سياقها القرآني، وقُرِئت في سياقات روائية، حوّلت وجهتها إلى حيث تريد، الأمر الذي يستدعي إعادة قراءة هذه الآيات داخل سياقها القرآني، للحصول على فهمٍ سليم وصحيح، يجنِّبنا التقوُّل على الله.

(1) من الممكن الاطلاع أكثر على كتاب صدر سنة 1994م لأحمد صبحي منصور بعنوان: أكذوبة عذاب القبر والشجاع الأقرع. ملف pdf.

- **الغيب كلّه:**

إذا كان عذاب القبر من الأمور الغيبية؛ التي تحتاج إلى وحي، فمن أين علِم رسول الله بهذا؟ هل كان يعلمُ الغيب؟ وهل أوحى الله له ذلك في وحيٍ غير القرآن؟

إنّ رسول الله -كما سبق أن ذكرنا- لم يكن يعلمُ الغيب: **﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾** [الأنعام: 50]، والغيْبُ لا يعلمُه إلا الله: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النَّمل: 65]، والله تعالى لا يظْهِر غيبه إلا لمن ارتضاه لإبلاغ رسالته: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿26﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿27﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾ [الجنّ: 26-28]، والغيب يوحيه الله في القرآن؛ لأن القرآن هو الوحي وحده: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هُود: 49]، واسم الإشارة (هذا) يعود على القرآن.

- **أدلّة المثبِتين عذابَ القبر:**

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: 27].

- روى البخاري، في تفسيره للآية، عن البراء بن عازب، أنّ رسول الله قال: «**المسلم إذا سُئِل في القبر يشهد أنْ لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، فذلك هو قوله تعالى:** ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾»[1].

---

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب: قوله: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾، ح 4422، على الرابط التالي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=2467&idfrom=4431&idto=4434&bookid=0&startno=2

فالحديث -حسب البخاري- مفسّرٌ للآية، وشارحٌ لها، على الرغم من عدم وجود أيّ علاقة بين الآية وعذاب القبر، إلا في ذهن المفسِّر؛ الذي يريد، بهذا الرّبط، أنْ يمرِّر ما شاء، متوسِّلاً بالقرآن حتى تستساغ اللّعبة. ولمعرفة المعنى السّليم للآية، يجبُ استحضار السّياق الوارد فيه الآية، حيث يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿24﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: 24-25].

إنّ التأمّل في هذا المثال؛ الذي ضربه الله للنّاس لعلّهم يتذكرون، يوضّح أنّ الكلمة الطيّبة مثالٌ للوحي الإلهي؛ الذي أصلُه متجذّر في الأرض، يهدي به الله الإنسان سبُل السّلام، وفرعُه متصل بالسّماء؛ لأنّ مصدره الله، الذي أحاط بكلّ شيءٍ عِلماً، والكلمة الخبيثة مثالٌ للوحي الشّيطاني؛ الذي يزخرف به القول غروراً، ليُلبس على النّاس دِينهم. أمّا قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: 27]، فيخبر، من خلاله الله تعالى، المؤمنين أنّ الله يثبِّتُهم بالقول الثّابت؛ الذي سبق أنْ ضربَ له مثلاً، وهو القرآن نفسُه؛ إذ سمّاه الله قولاً: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزّمل: 5] ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 68]، ووصفُه بالثابت جاء من كونه يثبّت المؤمنين: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [النّحل: 102] ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 32] إذاً، الآية لا علاقة لها بعذاب القبر، ولا هُمْ يحزنون.

الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46].

تعدّ هذه الآية عمدة المثبِتين عذابَ القبر، لأنّها تشير إلى أنّ عرْض النّار على آل فرعون غدوّاً وعشيّاً يكون في القبر، وحجّتهم أنّ (الواو) في الآية

هي للتّرتيب، بيد أنّه بالرّجوع إلى سياق الآية، يتبيّن معناها السّليم، وهو أنّ العرض لا يكون إلّا يوم القيامة، وهذا ما صرّح به القرآن: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ [الأحقاف: 20]، و﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: 100] ﴿وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾ [الشّورىٰ: 45]. فالآيات توضّح أنّ عرض النّار يكون يوم يقوم النّاس لرب العالمين، وليس في القبر، كما تريد أنْ تمرِّر الروايات التي قُرِئَت الآية في سياقها، فصارت تعني شيئاً آخر لا علاقة له بسياق الآية. أمّا (الواو) الفاصلة بين الآيتين، والتي أدّت إلى فهم الآية بهذا المعنى، فمثالُها موجودٌ في القرآن الكريم: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿11﴾ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبْلِسُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿12﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَآئِهِمْ شُفَعَٰٓؤُاْ وَكَانُواْ بِشُرَكَآئِهِمْ كَٰفِرِينَ ﴿13﴾ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾ [الرُّوم: 11-14]. لو تأمّلت الآية جيداً لم تجد فيها أيّ إشكال يعكّر عليك فهمك؛ إذ القرآن يعتمد أسلوب التّقديم والتّأخير، فبدل أنْ يقول: ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً، قال: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، فأنت ترى أنّ الآية تخبر أنّ آل فرعون ينتظرهم عذاب شديد يوم تقوم الساعة، وهذا العذاب هو العرض على النّار غدوّاً وعشيّاً بمعنى الخلود فيها.

وعلى فرض أنّها تعني عذاب القبر، فالآية مكيّة، حسب ترتيبهم وتصنيفهم لها، ففي حديث عائشة: «**أنّ يهودية كانت تخدُمها، فلا تصنع عائشة إليها شيئاً من المعروف إلا قالت لها اليهودية: وقاك الله عذاب القبر. قالت عائشة: فدخل رسول الله عليّ، فقلت: يا رسول الله؛ هل للقبر عذابٌ قبل يوم القيامة؟ قال ﷺ: لا. مَن زعم ذلك؟ قالت: هذه اليهودية لا أصنع لها شيئاً من المعروف إلا قالت: وقاكِ الله عذاب القبر. قال: كذبَتْ يهود**

وهُمْ على الله أكذب. لا عذاب دون يوم القيامة. ثمّ مكث، بعد ذلك، ما شاء الله أنْ يمكث، فخرج ذات يوم نصف النّهار، مشتملاً بثوبه، محمرَّة عيناه، وهو ينادي بأعلى صوته: القبْر كقِطع اللّيل المظلِم. أيّها النّاس لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً وضحكتم قليلاً. أيّها النّاس استعيذوا بالله من عذاب القبر، فإنّ عذاب القبر حق»(1).

فإذا كان عذاب القبر مثبتٌ في هذه الآية، التي نحن بصدد دراستها، وهي آية مكية، فكيف لم يعرف رسول الله أنّ عذاب القبر حقٌّ في حديث عائشة، وقد تزوّجها في المدينة لمّا سألَتْه عن ذلك؟ بل قال لها في أوّل الأمر: لا عذاب دون يوم القيامة؟.كما أنّ هذا الحديث نفسه يتناقض مع ما رواه البخاري عن عائشة أنّها سألت رسول الله عن عذاب القبر، فقال: «نعم عذاب القبر حقٌّ»، ففي الحديث الأوّل كان لا يعرف عذاباً دون يوم القيامة، بل أنكر ذلك على اليهودية، وفي الحديث الثّاني عرف أنّه حق للوهلة الأولى. فتأمّل.

الدليل الثالث: قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿50﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: 50- 51].

إنّ المتأمِّل في هذه الآية لا يجد فيها أيَّ دلالةٍ على عذاب القبر، لأنّ ضرْب الملائكة للكفّار يكون يوم القيامة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿93﴾ وَلَقَدْ

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب: الجنائز، باب: في العذاب في القبر، ح 4281، على الرابط التالي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4283&idto=4300&bk_no=87&ID=799

جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَتَرَكۡتُم مَّا خَوَّلۡنَٰكُمۡ وَرَآءَ ظُهُورِكُمۡۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمۡ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُمۡ أَنَّهُمۡ فِيكُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ [الأنعَام: 93-94]. فالآية أوضحت أنّ الملائكة تبسُط أيديها لضرب الوجوه والأدبار، تسخَر من الذين كفروا بدعائهم لإخراج أنفسهم من العذاب، وما هم بخارجين منه جزاء ما قدّمَتْ أيديهم، ولا يحابي ربُّك أحداً.

والضّرب لا يكون بعد التوفّي مباشرة: ﴿فَكَيۡفَ إِذَا تَوَفَّتۡهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَضۡرِبُونَ وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ﴾ [محمَّد: 27]؛ لأنّ بعد التوفي هناك الرّقود في القبور، وإنّما هذه خاصية من خصائص القرآن الكريم، حيث يترك الفجوات بين المشهد والآخر، يملؤها الخيال، ويسبح فيها نظر الإنسان، وهي خاصية متبعة في مجموعة من الآيات: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ﴾ [النِّسَاء: 97]، ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡۖ فَأَلۡقَوُاْ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعۡمَلُ مِن سُوٓءِۭۚ بَلَىٰٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النّحل: 28].

وبناء على ما سبق، ليس هناك عذاب دون يوم القيامة حسب القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤ ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ١٥ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تُبۡعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 12-16]، ولا حياة في القبر؛ إذ الموتى رقودٌ في قبورهم لا يشعرون أيّان يبعثون: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النّحل: 20-21]، ويوم ينفخ في الصّور تَراهم يهرعون إلى ربهم لا يدرون ما حلّ بهم: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ ٥١ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜۗ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [يس: 51-52]، فلو كانوا يعذّبون في قبورهم، وتعرَض عليهم النّار غدوّاً وعشيّاً لما فوجئوا هذه المفاجأة.

3- علم مصطلح الحديث وتكريس الأزمة[1]:

يُعدُّ علم الحديث من العلوم التي شَكَّلَت، وما زالت تشَكِّل، مركزية مهمّة في كلّ القراءات؛ التي تتناول الدين من قريب، أو من بعيد، وأصوله وضوابطه ما زالت تخيّم على الفكر المؤسِّس لبنية الفكر الديني المعاصر على الرغم من تطوّر العلوم، وعلى الرغم من تقدّم المقاربات الإنسانية المختلفة. يأتي حديثنا عن هذا العلم الضارب في عمق الذاكرة الإسلامية، في هذا السياق المتشعِّب الأطراف، وتتميماً، أيضاً، لما كتبناه سابقاً حول: (خدمات السنّة للقرآن)، إضافة إلى البعد القدسي الذي يحتلّه هذا العلم، باعتباره، على مدى عصور طويلة، خصّيصة من خصائص هذه الأمة، بها قامت، وبها ستقوم. ومحاولة منّا للخروج من أسْر ثقافة أثرية، نقوم بهذه الدراسة النقدية لأهمّ القواعد المؤسِّسة لعلم مصطلح الحديث، لنرى مدى علميتها من عدمها، وصدقها من بطلانها، عبر محاكمتها لمنطقها نفسِه، ومحاكمتها للقرآن باعتباره أحد الأصول التي تزعم هذه العلوم القيام عليه.

3-1- القرآن ومفهوم السُّنّة:

ما من علم أسَّسَه القدماء، تحت وقع ظروفهم وسقفهم المعرفي، إلّا زعموا أنّ القرآن أحد الأصول المركزية في هذا البناء. وبالتعمّق في مثل هذا الادّعاء، نجد أنّ القرآن قد وُظِّف توظيفاً خطيراً لخدمة كلّ المشاريع؛ التي كانت تهدف، بالأساس، إلى إثبات شرعيتها، عن طريق المرور من هذا الطريق، الذي يمكنه أنْ يضمن لها البقاء، والشرعية المزعومة. ولفهم هذا المعطى الخطير في بنية العلوم الإسلامية، وعلى رأسها علم الحديث، وما يتفرّع عنه من علوم، نقوم، الآن، بمحاولة فهم مفهوم السُّنّة؛ التي يندرج

---

(1) يتميز أهل السنة بثلاث خصائص أساسية تكرّس أزمة ثقافتهم: الروايات، والتبرير، والرجال. انظر:
الورداني، صالح، أهل السنة شعب الله المختار، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1996م، ص25 وما بعدها.

تحتها هذا العلم، ومقارنتها بالمفهوم الذي أعطاه القرآن لهذه الكلمة، وذلك ليتأتّى لنا الخروج من هذا التعميم؛ الذي قد يلقي بظلاله الكلام النظري والمجرّد[1].

عرّفت المعاجم اللغوية السُّنّة بأنّها: «**السّيرة حسنة كانت أم قبيحة**»[2] **وجميع معاني اللّغة تنحو هذا المنحى في فهم هذه الكلمة، إلّا أنّ هذا المفهوم اللُّغوي سيتحوّل إلى معنى ضيّق في اصطلاح المحدِّثين، ومن سار على دربهم، حيث أصبحت السُّنّة تطلق على سيرة رسول الله من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، أو صفةٍ خلُقية راجعة إلى طبائعه النفسية، في حالة الرضا والغضب، سواء كان قبل البعثة، أم بعدها، وبهذا المفهوم الاصطلاحي، صارت السُّنّة واجباً متَّبعاً تحكُمه مجموعة من الروايات الأثرية المنسوبة إلى الرسول، والتي تتحدّث عن كلِّ ما يندرج تحت مسمّى السُّنّة باصطلاح المحدِّثين**[3].

أمّا الفقهاء، فقد كانوا، أيضاً، متأثِّرين بالمفهوم الضيّق للفقه المرتبط بالأحكام الفقهية من واجب وحرام، وغيرها من آليات الاشتغال الفقهي، فجاء تعريفهم للسُّنّة يتناسب واختصاصهم العلمي، فقد أطلقت على: «**ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي، أيْ ما ليس بواجب**». وهكذا نرى أنّ هناك تبايناً في المفاهيم بين اللّغة والاصطلاح، قد أملَته ظروف اشتغال كلّ فريق، والأدوات العلمية التي يشتغل بها[4]. والكلّ كان، في الحقيقة،

---

(1) انظر مناقشة محمد شحرور للشافعي في الترادف بين النطق والقول، وكذلك الحكمة: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقي، لبنان، ط1، 2012م، ص59.

(2) ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (سنة)، على الرابط التالي: http://www.baheth.info/all.jsp?term

(3) لقد أوضح محمد شحرور، من خلال نقده لمفهوم السنة، عدم إمكانية القول بالوحيين. انظر، مثلاً، دعوته لكيفية تعامله مع السنة النبوية في: شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م، ص60 وما بعدها.

(4) يؤكّد نصر حامد أبو زيد أنّ الإمام الشافعي هو أول من وسّع في مفهوم السنة؛ ليصبح =

يوظِّف القرآن من أجل الانتصار لاتجاهه ومنطلقاته الفكرية. فانطلاقاً من القرآن، فعلاً، تمّ التّأسيس لمفهوم السُّنّة في الثقافة الإسلامية، أم انطلاقاً من تأثيرات كلّ مدرسة والاتّجاه الذي تتبنّاه؟

استعمل القرآن الكريم لفظة السُّنّة في العديد من مواضعه وسياقاته، وقد كان المعنى الملازم لهذه الكلمة يبيِّن، من خلاله، أنّ الكون، والتّاريخ، والنّفس البشرية، وكلّ الأمور المرتبطة بالنّسق الكوني تسري وفق سنن الله، ووفق نظامه القانوني المحكَم المتأثِّر بالتّغير والتّبديل: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفَتْح: 23] هذه السّنن المبثوثة في الكون بما يضمن للإنسان أنْ يسير على بصيرة من أمره في كلّ مجالات الحياة، هي المحرّك الأساس لحركة التّاريخ والحضارة، في نسقٍ واضحٍ يجنِّب الإنسان مغبّة الخروج عن نسقِها؛ لأنّ أيّ خروجٍ لقوانينها -حسب الطّرح القرآني- هو خروجٌ عن السير والنّظام العامّين في تركيبة هذا الكون: ﴿وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفَال: 38].

والسُّنن في القرآن ليست نسقاً واحداً[1]، إنّما هي أشكال متعدِّدة، منها ما هو متعلِّق بالسّير العامّ للكون، ومنها ما هو مرتبطٌ بحركة التّاريخ، وتركيبة النّفس البشرية، وغير ذلك من الأمور. وتتميّز هذه السُّنن بخصائص تميّزها من غيرها، لعلّ أهمّها التّتابع والاطّراد في نسقٍ واحد: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسرَاء: 77].

والمعطى الثّاني أنّ هذه السُّنن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإنسان، فهي ملتصقةٌ به غير بعيدة منه، فسُنن التاريخ والمجتمعات تحكُمها علاقة تأثير وتأثّر بالنّسق الإنساني بكلِّ تجلّياته: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا

= كلّ قول للنبي وحياً، ومن ثم ألغى بشرية الرسول، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007م، ص52.

(1) الكفيشي، عامر، حركة التاريخ في القرآن الكريم، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003م، ص226.

بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11] وهكذا، فالقرآن الكريم يطرح مفهوماً نسقياً لكلمة السُّنّة، من خلال استعمالاته المختلفة لها، وهو مفهوم بعيد كلّ البعد من كلّ المفاهيم الثقافية المرتبطة بواقع الرّواية، وتأثيراتها المختلفة. وعليه، لم يبقَ أيّ مبرِّر للقول: إنّ هذا المفهوم، على الأقلّ، قد أسِّس قرآنياً.

بقيت نقطة أخرى أودُّ الإشارة إليها في هذا المقام، وقد كان المشتغلون في حقل الرِّواية يستمسكون بها في دفاعهم عن مشروعية علمهم، وهي كلمة الذّكر التي ألصقوها برواياتهم، وادّعوا أنّ الله حفظها بآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9] فإقحام مفهوم السُّنّة -حسب الاصطلاحات الثقافية- في هذه الآية تجاوزٌ لمنطقية العلم؛ الذي يُفترض أنْ يدرُس، على الأقلّ، كلمة الذِّكر، كما وردت في سياقاتها القرآنية، وكما وردت داخل هذه الآية؛ التي أرادوا، من خلالها، اكتساب الشرعية لعلمهم المحفوظ من الله حسب فهمهم. فالآية تأتي في سياق محاججة القرآن للمشركين ممّن أنكروا بشرية الرّسل، فتقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: 43] فالقرآن، من خلال هذه الآية، يقرِّر بشرية رسل الله، ويطلب سؤال أهل الذّكر ممّن يحفظون هذه الحقيقة؛ أيْ: بشرية الرسل، وعدم ارتفاعهم إلى مقامات علوية. وأهل الذكر -حسب نصوص القرآن- همْ من تحمَّلوا تذكير النّاس ببشرية الرّسل؛ التي نقلتها عنهم الكتب الدينية[1] بمختلف مستوياتها، كما مرّ معنا سابقاً.

وأيّاً كان فهمُنا لكلمة الذِّكر، وسواء أكانت قراءتنا لها موفّقة أم غير موفّقة، فالذِّكر -حسب نصوص القرآن- لن يتحوّل، بفعل ثقافة روائية تبحث لها عن الشرعية، إلى مفهوم السُّنّة الثّقافي؛ الذي لم يؤسَّس قرآنياً على الأقلّ، وهذا خلط منهجي خطير، وتوظيف مغرض لمفاهيم الثقافة

(1) مجموعة من المفسرين تبنّوا أنّ الذكر هو الكتب السماوية السابقة. هذا الرأي لـ: الطبري 7/ 586، السيوطي في الدر المنثور 5/ 132، الشوكاني في الرسائل السلفية، ص191.

المتحوِّلة، وإسقاطها على القرآن، من أجل اكتساب القدرة على الدفاع والبقاء.

إن التعامل مع ما يسمى السنة النبوية، بوصفها أصلاً من أصول المنظومة المعرفية الجديدة، بتعبير جمال البنا، يستوجب تصوراً شاملاً لا ينطلق من حقدٍ دفين على هذا التراث، بقدر ما يجب التعامل مع هذا الأصل وفق ضوابط تراعي الشروط الآتية: **1- الوضع في السنّة. 2- مدى سلامة اتخاذ السّند معياراً للصحة. 3- مدى سريان أحكام السنّة**[1].

3-2- الصّحابة ومفهوم العدالة[2]:

بعد أنْ رأينا التّأسيس الخطير في بنية العلوم الإسلامية، وعلم المصطلح على وجه الخصوص، نخلص إلى أنّ العلوم الإنسانية لم تؤسَّس على قاعدة قرآنية تسمح لنا، على الأقلّ، بالنّظر إلى الأمور من زاوية علمية بحتة. نزيد الأمر تأكيداً، ونحن نتناول قضية أخرى لها ارتباطات وثيقة بما مضى من الحديث؛ هذه القضية أسَّس لها، أيضاً، صنّاع علم المصطلح، وزعموا أنّ القرآن كان ملهِماً لهم، بدرجة من الدّرجات، في تأصيلهم لهذه القضية. فهل وُفِّق، هذه المرّة، مبدِعونا في تمرير اللّعبة أم لم يُوفّقوا؟ هذا ما سنراه، من

(1) البنا، جمال، تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، كتب عربية، (د.ن)، ملف pdf، ص435.

(2) من الأمور، التي نبه عليها محمود أبو رية، ولها تأثير واضح في أزمة الثقافة السنية هي عدالة الصحابة، فلقد أثبت هذا الأخير نهي النبي ﷺ في حياته، عن كتابة الحديث، كما تحدث عن الكذب على النبي في حياته وموته، وتفاوت الصحابة في صدق الرواية. انظر:
أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، أو دفاعاً عن الحديث، دار المعارف، ط6، ص19 وما بعدها.
وقد أفرد، أيضاً، محمود أبو رية كتاباً آخر للحديث عن أحد الصحابة المكثرين من رواية الحديث، وهو أبو هريرة. انظر:
أبو رية، محمود، شيخ المضيرة أبو هريرة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط4، 1993م.

خلال حديثنا عن عدالة الصحابة، وخطورتها، بالنسبة إلى منهج يعتمد العلمية في بنيته، كما زعم.

إنّ عدالة الصحابة أمرٌ خطير أسهم في إنشائه فكرٌ تجاوز كلّ المعطيات الإنسانية والبشرية، وتناسى العوامل المختلفة المتحكّمة في بنية الإنسان، من اجتماع، واقتصاد، وسياسة، وبهذا، لن تكون عدالة الصحابة إلّا واحدة من الأمور؛ التي أنشأت الجمود الفكري، واحتضنَتِ التّقليد، حين عَدَّت أنّ ما يصدُر عن الصحابة وعصر الصحابة أمرٌ قد جاوز القنطرة، وبذلك، سمحتْ لكلّ الآراء المحملة باللّامعقول، والبعيدة عن خدمة ومصلحة الإنسان، أنْ ترسِّخ جذورها في الفكر الإسلامي، دون أيّ نقدٍ، أو تفكيكٍ لبنيتها تحت مسمّى العدالة المطلقة(1).

وأنا، هنا، لا أنطلق من حقدٍ على أحدٍ من الصّحابة، كما تزعُم الشّيعة، أو أُكابِرُ لأجعل كلّ الصحابة في ميزان العدالة المطلقة، كما يزعم أهل السُّنّة، إنّما أريد، من خلال إسقاط هذه النّظرية، أنْ أضع قضية على هذا القدر من الخطورة في سياقها التاريخي والبشري. فالصّحابة بشرٌ مهْما أرادوا أنْ يجمِّلوهم لنا، أو يشوِّهوهم، تجري عليهم سُنن الإنسان، كما تجري على غيرهم. وإذا كانوا كذلك فلن نحتاج، بعد ذلك، إلى أنْ نصنع منهم أناساً فوق التاريخ، فالكلّ يأخذ حجمه الطبيعي في زمان النسبية، دون أنْ تكون لنا أيّ خلفيات، أو مسبقات فكرية على هذا الطرف، أو ذاك. ولكي لا أخوض في اللّغط؛ الذي قد تسبِّبه الروايات المختلفة المؤصلة لهذا الموضوع، أذهب إلى القرآن؛ لنستمع إليه في موضوع الصّحبة والصّحابة، وكيف تعامل مع قضية قد تنسف كلَّ إبداع فكريّ يتجاوز عصر الصّحابة، أو يستوعبه.

---

(1) هناك من يعدُّ الخلافة الراشدة نفسها مجرّد حبكة مفتعلة، مزيلاً عن هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي طابعها القدسي، وهذا هو التوجّه الشيعي بشكل عام. انظر:
إدريس، هاني، الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟ دار النخيل للطباعة والنشر، ط2، 1995م، ص53.

فقد أطلق القرآن الصّحبة بمفهوم مباين لما تمَّ تداوله في الدِّراسات الحديثية من: «**أنّ الصحابة هم الذين آمنوا بالله دون غيرهم، وماتوا على الإسلام**»[(1)] فقال في شأن الابن والوالدين المختلفين في الاعتقاد: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾ [لقمان: 15] وقال في شأن أصحاب الجنة: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا﴾ [الكهف: 37] وقال عن دعوة محمد وقومه: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النّجم: 2] ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: 184][(2)].

وبناءً على ما سبق، الصّحبة غير عاصمة من الزّلل، والخطأ، والنسيان، وغير عاصمة من كلّ العوامل المتدخِّلة في التَّركيبة الإنسانية، فالإنسان يصدُر منه الخير والشرِّ، والصّحابة جزءٌ من هذه المنظومة، فمجتمعهم هو من كانت فيه السّخرية من النّاس، والتّنابز بالألقاب، والظُّلم بأشكاله المتعدِّدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الحُجرات: 11]. والكذب، أيضاً، كان ملازماً للإنسان، حسب الظّروف والعوامل، وهذا هو الإنسان بطبيعته وسجيته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝2 كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصَّف: 2-3]، وقد يكونون جاحدين لنِعَم الله نسياناً أو عمداً، حتّى في أصعب الظّروف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ۝9 إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ

(1) العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر، تحقيق: محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1409هـ/ 1989م، ص88.

(2) الصحابة في القرآن والسنّة والتاريخ، سلسلة المعارف الإسلامية 14، مركز الرسالة، على الرابط الآتي:
http://www.4shared.com/postDownload/yMJSWy8_ce/________.html

ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴿10﴾ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿11﴾ وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: 9-12].

سبق أنْ أشرنا إلى ما كتبه محمود أبو رية عن عدالة الصحابة، وهو أحد المحدِّثين؛ الّذين تخصّصوا في فنّ نقد الحديث على مستوى السّند، والمتن. لقد أشار النبيّ نفسه إلى مجموعة من المؤشّرات يتّضح من خلالها أنّ مجتمع الصّحابة ليس مجتمعاً مثالياً، كما يريد أنْ يسوّق بعضهم، ومن ذلك أنّه حذّر من الكذب عليه في حياته، ولا بدّ من أنّ هذا التحذير يتأتّى من نظرة واقعية لأناسٍ يعيشون إنسانيتهم وبشريتهم بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وإذا كان تحذير النّاس من الكذب قد تمّ في حياة النّبي محمد، فالأمر قد استفحل بموته، وتفشّى، كما أشار إلى ذلك أبو رية، لاسيما بعد مقتل عمر بن الخطاب.

هذا عن جانب الكذب، أمّا جانب التّفاوت بين الصّحابة في الفقه والعلم، فلا يخرج عن النّسق العام الذي يحكُم جميع الناس، فهذه سنّة الله في خلقه، ولن تجد لسنّة الله تبديلاً.

وهكذا، مفهوما الصّحابة والعدالة لم يؤسَّسا تأسِيساً قرآنياً، وإنما أسِّسَا من خلال الثقافة الرّوائية؛ التي أسّس لها علم المصطلح، فتمّ تغييب مجموعة من الحقائق التاريخية من هذا الاتّجاه، أو ذاك، وتمّ تمرير الأفكار والإيديولوجيات المختلفة باسم الصّحبة، وباسم العدالة. ولو تجاوَزنا أمر العدالة لسقطْنا في قضية أخرى، مرّرها لنا هذا العلم بمنهجيته غير العلمية، وهي قضيّة الحفظ والضبط؛ حيثُ صارت العدالة توازي الحفظ والضّبط، مع أنّهما متباينان، فرُبّ عدلٍ في أخلاقه -حسب تصوّر العدالة الثّقافي للمشتغلين بالرواية- ضعيف الحفظ، غير ضابطٍ لما يسمع، أو يقول. ناهيك عن مصدرية سماعه هذا، فالكثير من الصّحابة كانت مصادرهم غير إسلامية بفعل التّلاقح والتّثاقف الحاصل بين الأديان، وبين مختلف مكوّنات الثقافة الإنسانية.

3-3- الاحتجاج بمراسيل الصحابة:

وهذا أحد التّبعات الخطيرة لعدالة الصحابة، فقد صارت مراسِيلُهم، عند العديد ممن أَصَّلوا لهذا العلم، مقبولة دون ميزانٍ، أو فحصٍ نقديٍّ. ولكي نفهم الأمور أكثر، لا بدّ لنا من تعريفٍ لهذا الاصطلاح الحديثي، قال ابن الصلاح: «**وصورتُه التي لا خلاف فيها: حديث التابعي الكبير، الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم، كعبيد الله بن عدي بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب، وأمثالهما، إذا قال: قال رسول الله ﷺ**»[1].

أمّا مراسيل الصّحابة، فتندرج ضمن هذا المفهوم العامّ للحديث المرسَل. فهي، كما يقول ابن الصلاح: «**ثمّ إنّا لم نعد، في أنواع المرسَل ونحوه، ما يسمّى في أصول الفقه: مرسَل الصّحابي، مثلما يرويه ابن عباس، وغيره من أحداث الصحابة، عن رسول الله ﷺ، ولم يسمعوه منه؛ لأنّ ذلك في حكم الموصول المسند؛ لأنّ روايتهم عن الصحابة، والجهالة بالصّحابي غير قادحة؛ لأنّ الصحابة كلُّهم عدول، والله أعلم**»[2].

والحقيقة أنّ مثل هذا الإسقاط من الصحابي لمحلِّ سماعه، شَكَّل، وما زال يُشَكِّل، مثار جدلٍ في موضوعية هذا العلم؛ إذ إنّ منطقية علم الحديث نفسِه تُبنَى على الإسناد، باعتباره ركيزة أساسية في نقل الأخبار. ولكنْ تَبَنِّي مفهوم العدالة والصحبة، المؤسَّسَين أساساً على ثقافة الرواية، قد خرق النّظام العلمي؛ الذي يزعم صنّاع العلم شرعيته، فالعديد من الصّحابة، الذين اندرجوا تحت المفهوم الموسّع للصحبة، كما أصَّل لها الروائيون، لم يشهدوا العديد من الوقائع، والأحداث، والأقوال، لصِغَر سِنِّهم، كعبد الله ابن عباس، وأبي سعيد الخدري، ومحمود بن الربيع، وغيرهم كثير. وهذا كيلٌ بمكيالين، وخلط منهجي كبير في بنية تزعم أنّها تقوم على أسُس السَّند،

---

(1) ابن الصلاح، أبو عمرو، مقدمة ابن الصلاح، ملف pdf، ص36، على الرابط الآتي:
www.4shared.com/office/hL5.../___online.html -

(2) المصدر نفسه ص39.

والدقّة في التحرّي. وهي تؤسِّس لمنهجية بعيدة عن كلّ هذا إذا اقتضى الأمر غير ذلك، وتحاول قدْر الإمكان أنْ تحافظ على شرعيّتها، عن طريق التّوظيف الإيديولوجي للقرآن، والقراءات الاعتباطية له.

3-4- التّدليس وتكريس الأزمة:

وهذه قاعدة أسّس لها عِلم المصطلح، لكنّ تطبيقَها على أرض الواقع ظلّ رهين النظرية، بسبب المفهوم الخاطئ لما أشرنا إليه سابقاً للصّحبة والعدالة، فكان المفهوم الموسَّع للصّحبة والعدالة أزمة حقيقية مُرِّرَ منها العديد من الأمور غير العلمية، وغير المعقولة، على الرّغم من القواعد التي كانت تحاول أنْ تؤطِّر هذه المسألة، وقاعدة التّدليس واحدة منها.

يقول ابن الصلاح عن التدليس: «**وهو أن يروي عمّن لقيه ما لم يسمع منه، موهمًا أنّه سمعه منه، أو: عمّن عاصره، ولم يلقه، موهمًا أنّه قد لقيه وسمعه منه، ثمّ قد يكون بينهما واحد، وقد يكون أكثر. ومن شأنه أن لا يقول في ذلك: (أخبرنا فلان)، ولا: (حدّثنا)، وما أشبههما. وإنما يقول: قال فلان، أو: عن فلان، ونحو ذلك**»[1].

وذِكر هذه القاعدة، هنا، كان من أجل النظر في إمكانيّة تطبيقها، على المستوى الواقعي والفعلي، على نصوص روائية، فقد ظلّ التّنظير بهذه القاعدة -كما قلنا سابقاً- لا يجرؤ، في الكثير من الأحيان، على تطبيقها على مسمّى الصحابة، للأسباب المذكورة في محلِّها من هذا المقال. وسنأخذ مثالاً على ذلك، لنرى كيف كانت القواعد تقفز على حدود العلم، وتؤسِّس لمنطق الرواية ليأخذ مكانة الريادة والسّبق في الثّقافة الإسلامية.

وسنتحدّث، الآن، عن تدليس الصحابة، من خلال نموذج أبي هريرة، وقد روتْه الكتب المعتمدة في الرّواية كصحيح مسلم: «**فعن أبي بكر عبد الرحمن قال: سمعت أبا هريرة يقصّ. يقول في قصصه: من أدركه الفجر**

(1) المصدر نفسه، ص50.

جنُباً فلا بصم. فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث، فأنكر ذلك. فانطلق عبد الرحمن، وانطلقت معه، حتى إذا دخلنا على عائشة وأمّ سلَمة، فسألها عبد الرحمن عن ذلك. قال: فكلتاهما قالت: كان النبيّ يصبح جنُباً من غير حلْم، ثمّ يصوم. قال: فانطلقنا حتّى دخلنا على مروان، فذكر ذلك له عبد الرّحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة، فرددت عليه ما يقول. قال: فجئنا أبا هريرة، وأبو بكر حاضر ذلك كلّه. قال: فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة: أهما قالتا ذلك؟ قال: نعم. قال: هما أعلم. ثم ردّ أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس. فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمعه من النبي. قال: فرجع أبو هريرة عمّا كان بقول في ذلك. ثم قال الرّاوي أبو بكر: قلت لعبد الملك: قالتا في رمضان؟ قال: كذلك. كان يصبح جنُباً من غير حلْم ثمّ يصوم»[1].

إنّ الرِّواية تكشفُ عن تدليسٍ خطيرٍ قام به صحابي بنسبة الحديث إلى غير قائله الحقيقي[2]، مع عدم إمكانية التأكُّد من صحّة القول أساساً، على اعتبار أنّ الشّخص الثّاني؛ الذي هو الفضلُ بن عبّاس، شخص متوفّى. فلو كانت القواعد تمشي على كلّ واحد، ولا أحد يكابر، أو يتجاوز تلك القواعد، تحت أيِّ مسمّى، لانسحب الأمر على هذا الصحابي؛ الذي أسّس، من خلال مروياته، لمجموعة من السّلط، ولعلّ أهمّها التّأسيس للنّظام الحاكم والسّلطة السّياسية القائمة آنذاك، من خلال مرويات وأحاديث تنحو هذا المنحى. ثمّ تقعيدُه لمسألة القضاء والقدَر بمفهومها الثقافي الخطير، ناهيك عن حِرصه الأكيد، من خلال مروياته، على ربط أواصر الودِّ

(1) مسلم، محمد النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب: الصيام، باب: صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ح 1109، على الرابط التالي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3152&idto=3159&bk_no=53&ID=482.

(2) انظر مبحث تدليس أبي هريرة في: بوهندي مصطفى، أكثر أبو هريرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص49.

والقرابة، بنقل المفاهيم اليهودية والمسيحية إلى الإسلام، تارةً بالرّواية المباشرة عن الرسول، وتارةً بالتّوظيف الخطير لنصوص القرآن الكريم؛ التي ستصير، في مفهوم هذا الصّحابي، شواهد على العقائد اليهودية المسيحية، دون ميزانٍ أو معالجة موضوعية للأمور.

وإليك مثال على صحّة ما نقول: ففي الصحيحين عن أبي هريرة أنّ رسول الله قال: «**ما من مولود يولد إلا نخسَه الشّيطان، فيستهلُّ صارخاً من نخسة الشيطان، إلا ابن مريم وأمّه**»، **ثم قال أبو هريرة: اقرؤوا إنْ شِئتمْ:** ﴿... وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عِمرَان: 36].

لن أخوض في الارتباك الخطير في مجموع الرّوايات؛ التي أسّستْ لهذا المفهوم، فهي، تارةً، تجمع بين عيسى وأمّه، وتارةً تنفرد بأحدهما، ما يدلّ على التخبّط والارتباك في رواية هذا الحدث، ولكنّ هذه الرواية تحمل مضامين على الأقلّ بعيدة عن المفهوم القرآني تجاه عيسى وأمّه، فهي قريبة من البعد المسيحي في التعاطي مع هذا الأمر؛ الذي يعدّ مريم ذات طبيعة إلهية بولادتها المعجزة، وما عذريتها الدائمة، في العرف المسيحي، عند بعض الطوائف، إلا دليلاً على الطبيعة الخارقة لهاتين الشخصيتين. وهي عقائد تأثرت بالفكر الغنوصي، أو الدّوسيتي؛ الذي كان يَعُدُّ جسد المسيح جسداً خيالياً، كالذي للشّبح، وليس جسداً حقيقياً، وهذا ما لم يؤثّر في عذرية مريم، وعدم افتضاض بكارتها، حسب النصوص الأبوكريفية.

أمّا القرآن، فقد كان موظّفاً لتمرير الرواية؛ إذ الآية تقول: ﴿إِذۡ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ عِمۡرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ مَا فِي بَطۡنِي مُحَرَّرٗا فَتَقَبَّلۡ مِنِّيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿35﴾ فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ وَإِنِّي سَمَّيۡتُهَا مَرۡيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عِمرَان: 35-36][1] فالرواية تريد أنْ تمرِّر أنّ حفظهُما من نخْس الشّيطان كان بسبب

(1) مسلم، محمد النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل عيسى عليه السلام، ح 2366، على الرابط التالي: =

الدعاء، غير أنّ الدعاء في الآية كان بعد الوضع، وليس قبله، إضافة إلى أنّ استهلال المولود بالصُّراخ، لا علاقة له بالدّعاء، أو غيره، وإنّما هو دخول الهواء إلى رئتيه خارج عالم الحمل؛ الذي مكث فيه تسعة أشهر.

إذاً، البنية التّأسيسية للعلوم الإسلامية، في الكثير من الأحيان، كانت تؤسَّس على قواعد ثقافة العصر بكلّ تجاذباتها وتقاطعاتها، ولم تؤسّس، يوماً، على قاعدة القرآن، وهذا الأمر كان سيكون مستساغاً من الناحية المنهجية، لو لم تزعم هذه العلوم أنّ أصولها بُنيت على القرآن، لكنّ الأمر كان ينحو باتجاه آخر. كان القرآن مجرّد موظّف في اللّعبة الإيديولوجية؛ من أجل اكتساب الشّرعية والقداسة لهذه العلوم. ويبقى السّؤال مطروحاً في وضع منهجية جديدة مبنية أساساً على السّقف المعرفي؛ الذي وصلت إليه الإنسانية بمعارفها ومداركها. على أنّ ظروف العصر تقتضي مناهج وعلوماً أخرى في مدارسة الخبَر، والرّواية بعيداً عن لعبة المصطلح؛ الذي ظلّ رهين التّنظير والكلام المزيّن بصفة العلمية، وهو منها براء، كما رأينا. وهدفنا من هذه الدراسة أنْ نلقي بحجرٍ في ماء راكد، لتتحرّك العقول في إطار ما هو نسبيّ، فتبحث لها عن أطر جديدة، وقواعد تخدُم، في أبعادها، الجوانبَ الإنسانية في عالم معاصر لا يعترف إلا بالجودة، ولا شيء غير الجودة: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الرّعد: 17].

4- كذبات إبراهيم وأزمة الرواية الحديثية[1]:

لا بدّ لنا من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنَّ الرواية الحديثية كانت، ولا تزال، تؤطّر عقل المسلم من قريب أو من بعيد، وكانت، في مختلف مراحل

= http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=1&ID=4435

(1) تندرج هذه الرواية في إطار ما يسمّى الإسرائيليات، وتعني كلّ الروايات الدّخيلة على الإسلام وعقيدته، سواء في مجال التفسير أم مجال الحديث. انظر التعريف الذي أعطاه إياها الذهبي في: =

تشكُّلِها، مبشِّرة بما تحمله من مفاهيم عبْر أدواتها التّصحيحية والتمحيصية. فقد كان الأنبياء، ضمن الإطار المبشّر به، يحملون المفاهيم المختلفة للحياة، ويندرجون تحت السقوف المعرفية الإنسانية؛ التي تعدّ الرّواية نفسها أحد الأعمدة الأساسية لها. ونموذج إبراهيم لم يكن بدعاً من النّماذج؛ التي ستكشف عن عمق الأزمة الفكرية لثقافة الرواية بكلّ تجلياتها، ولكنّ اختيارنا له كان نابعاً من عمق المكانة التي يحتلّها في الوسط الديني التوحيدي، ولخطورة المفاهيم الكامنة في بنية الرّواية حسب التصور التقليدي لها تجاهه. وقبل السير في تثبيت هذه الخطوات ندَع الرّواية الحديثية الصحيحة -حسب المنهج الحديثي- تتكلّم عن نفسها، لنرفقها بالتحليل لاحقاً:

في صحيح مسلم: «**عن أبي هريرة**[1]**، أن رسول الله ﷺ قال: لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قطّ إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله قوله** ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾، **وواحدة في شأن سارة، فإنّه قدِم أرض جبار ومعه سارة، وكانت أحسن النّاس، فقال لها: إنّ هذا الجبار إنْ يعلم أنّك امرأتي يغلبني عليك، فإنْ سألك فأخبريه أنّك أختي، فإنّك أختي في الإسلام، فإنّي لا أعلم في الأرض مسلماً غيري وغيرك، فلمّا دخل أرضه، رآها بعض أهل الجبّار، أتاه، فقال له: لقد قدم أرضك امرأة لا ينبغي لها أنْ تكون إلّا لك، فأرسل إليها، فأتي بها، فقام إبراهيم عليه السلام إلى الصلاة، فلمّا دخلت عليه لم يتمالك أنْ بسط يده إليها، فقُبِضت يده قبضة شديدة، فقال لها: ادعي الله أنْ يطلق يدي ولا أضرّك، ففعلت، فعاد،**

= الذهبي، محمد حسن، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، ط4، 1990م، ص13/ 14.

(1) أسهم أبو هريرة، بشكل كبير، في انتشار هذا النوع من الرواية عن بني إسرائيل، عبر شخصيّة مهمة ومحورية هي كعب الأحبار. انظر عن حياة كعب الأحبار:
إسرائيل، أبو ذؤيب، كعب الأحبار، راجعَ الكتاب وأعدّه للطبع: محمود عباسي، مطبعة الشرق التعاونية، شعفاط، القدس، 2008م، ص21-22.
وانظر، أيضاً، عن أبي هريرة: الحسيني، عبد الحسين شرف الدين، أبو هريرة، منشورات الطبعة الحيدرية في النجف، ط2، 1956م.

فقبضت أشدّ من القبضة الأولى، فقال لها مثل ذلك، ففعلت، فعاد، فقبضت أشد من القبضتين الأوليين، فقال: ادعي الله أن يطلق يدي، فلك الله أنْ لا أضرك، نفعلت، وأطلقت يده، ودعا الذي جاء بها، فقال له: إنّك إنما أتيتني بشيطان، ولم تأتني بإنسان، فأخرِجها من أرضي، وأعطها هاجر، قال: فأقبلت تمشي، فلمّا رآها إبراهيم عليه السلام، انصرف، فقال لها: مَهيَم؟ قالت: خيراً كف الله يد الفاجر، وأخدم خادماً. قال أبو هريرة: فتلك أمّكم يا بني ماء السّماء»[1].

وقبل أن نتناول الرّواية بالتّحليل، ألفِتُ النّظر من جديد إلى أنّ القرآن لم يكن، يوماً، أصلاً معتمداً في البناء الروائي[2]، ولكنّه كان موظّفاً، بشكل من الأشكال، كما سنرى، لخدمة أغراض معيّنة، سينكشف التحليل عنها بمجرّد الدّخول في بنية الرواية السابقة، والرواية، التي بين أيدينا، أحد أهمّ الأدلّة على خطورة منهج التّجزيء والتّقسيم للنّصوص، مهْما كان انتسابها وقراءتها في سياقات مباينة لا تمتُّ إليها بصلة، فباستخدام آليّة التناقض الحاصل بين النظرية والتطبيق في هذه البنية، نعالج مكوّنات هذه الرواية من خلال النقاط الآتية:

أ- صادق أم كاذب؟!!!:

استرعى نموذج إبراهيم عليه السلام، بوصفه نبيّاً، وصاحب رسالة، اهتمامَ كلّ الأديان والعقائد، فقد شكَّل وحده أمّة، ونموذجاً معرفياً يمكننا التّأسيس عليه، بوصفه باحثاً عن الحقيقة، وحنيفاً يحنف ويميل مع الدليل الموضوعي في أيّ اتجاه، مهْما كانت التضحيات، فهو الإنسان والفتى، الذّي يكسر الثقّافة الاجتماعية، وهو المهاجر في أرض الله، حين يضيق به الحال

---

(1) مسلم، محمد النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل إبراهيم الخليل، ح 2371، على الرابط الآتي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=53&ID=7083

(2) انظر بهذا الشأن: الحاج حمد، أبو القاسم، جدل الغيب والطبيعة والإنسان العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004م، ص73.

والمآل. وهو الواضع أسس البحث العلمي، فلا شيء يمكن تصديقه إلا إذا اطمأنّ القلب إليه؛ لأنّ المنطق الطبيعي يستوجب ألّا يكون الإصلاح ضرباً من التنظير الفكري، أو المثالية العبثية، ولكنّ الإصلاح يقتضي الإيمان بالأفكار المبشّر بها في الواقع الفعلي لأيّ مصلح كان. فأبوّة إبراهيم لكلّ الناس لم تأتِ من فراغ روحيّ أو فكري، ولم تكن أبوّة بيولوجية، ولكن كانت تلقيناً لمنهج. لقد تأسّست شخصية إبراهيم -عليه السلام- من خلال تراكمات كثيرة، حسب الطرح القرآني، ولعلّ أهم معطىً قد انبثقت منه هذه الأبوّة الإنسانية، هو منهج الصّدق في الأقوال والأفعال، ومع النفس، ومع الآخر. ولهذا خلّد ذكره في الكتاب مؤسساً للمنهج المقتنع بما يفعل، ولو كان مبايناً للناس: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مَريَم: 41] والصّدق طريق السلم والسلام: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحَجّ: 78].

لكنّ رواية أبي هريرة تريد أنْ تنشئ لها خطّاً موازياً لهذا الخطّ القرآني، وتجعل ممّن كان الصّدق منهجاً في حياته كاذباً، ليس طول حياته، وإنما ثلاث كذبات فقط: «**لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَام إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ**»، وتبيّن هذه الكذبات عن طريق التلفيق والتجزيء، مستشهدةً بالنص القرآني من أجل الشرعية المزعومة. لنقرأ معاً ما سمّته الروايات كذبات.

لقد أكّدتُ، سابقاً، أنّ الصّدق منهج لا يعرف النّفاق النّفسي، فأياً كانت نتيجة البحث الإنساني يكون الاقتناع، والاطمئنان النفسي. وإبراهيم لم يكنْ بمعزل عن هذا السياق البحثي الكبير في أسرار الكون، وطبيعة الحياة، ولو تساءل عن كيفية إحياء الموتى، أو بحث عن الرّب بين الكواكب والنجوم: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ﴿88﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصّافات: 88-89] إنّه السّقم الذي يصيب أيّ باحث عن الاطمئنان النفسي والقلبي، إنّه السقم الموازي لِكُنْهِ الصّدق في المنهج. وليس هناك أيّ مبرّر لما تقول الرواية بأنّه كذبة من خلال السياقات القرآنية المتنوعة، إلا أنْ نقول: إنّه التجزيء المخلّ، والمحاولة المكشوفة للتمرير الإيديولوجي الذّي سنراه في الكذبة الثالثة، بزعمهم.

أمّا عن الكذبة الثانية -حسب روايتهم- فهي قول القرآن: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: 63] ولكنّ رواة الرّواية لم يكن لهم همّ إلا التّوظيف المغرض، ولو كان على حساب القراءة المنفصلة عن سياقها، فعبادة الآلهة والمعبودات الحجرية أمرٌ لا يستسيغه فتىً في حجم إبراهيم قد تمرّد على سلطة المجتمع والأهل، ولم يرَ بُدّاً، عن طريق البحث والتقصّي، من أنْ يضع الكلّ على المحكّ الحقيقي، فيلجأ إلى أن يجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم. ولمّا يُسأل عن ذلك، يقيم الحجة بأنّ الفعل هو فعل هذا الكبير: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبيَاء: 63] وعندها، سيبهت الذي كفر، ولم يتبين له حقيقة المنزلق الخطير، حينما يسلّم نفسه للأحجار لتتكلّم باسمه، أو تصنع له خططه وحياته، فليس هناك أيّ كذبة، ولاهم يحزنون، فالكذب لا يصنع إنساناً، بله أنْ يصنع منهجاً للصّدق والبحث بين ركام الثقافة الاجتماعية بكلّ تجلياتها، ولو كان كاذباً لما تعرّض للاضطهاد، والهجر النفسي، ولداهن الأهل والأحباب، وعاش في عزة نفس ورخاء، لكنّ الصدق طريق المتاعب، حين يأبى الإنسان أنْ لا يسقط إلا فيما تؤديه إليه قناعاته، وخياراته البحثية. والقرآن، سواء اتّفق معه الإنسان أم اختلفت رؤيته حوله، يحمل لنا معالم شخصية إنسانية يمكن الترويج لها بشكلٍ مقبول من الناحية الإنسانية، لا كما يريد لنا مشروع الرواية الحديثية المجزئة للقرآن. وعلى الراغب في التعرّف إلى شخصية إبراهيم الباحث عن الحقيقة الإنسانية، على حداثة سنه: ﴿قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ﴾ [الأنبيَاء: 60]، الاطلاع على مخطوطات قمران المسايرة للنَّفَس القرآني في إبراز معالم هذه الشخصية.

ب- جاهر بالحق أم ديوث؟!!!:

أمّا الكذبة الثالثة، فهي مدار هذه الرواية والنقطة المركزية، التي وُظِّفَ لها القرآن: «**وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ**

إِلَيْهِ، فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ، قَالَ: يَا سَارَةُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرَكِ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي، فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكِ أُخْتِي، فَلَا تُكَذِّبِينِي».

يبدو أنّ الرواية تتناسى أنّ إبراهيم كان صادقاً مع نفسه، ولم يخشَ ذلك الذي آتاه الله الملك في حواره معه، وجهر بالحق أمامه، ولم تهمّه إلا قناعاته حتى بهت الذي كفر: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: 258]. إنّه إبراهيم الذي يهجر أباه، وملة قوم لا يؤمنون، بما يقيمه الدليل والحجة: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿41﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مَريَم: 41-42]، فهل هذا النّموذج الإنساني المتكرّر في التاريخ في صموده، وصلابة موقفه، مهما كانت التحدّيات، يقبل بأنْ يعطي زوجته لتنام في فراش غيره متذرِّعاً بأنّها أخته في الإسلام، أو غيره، كما تريد أنْ تمرّر لنا الرواية؟!

لا بدّ أنّ ثمّة سرّاً ستكشف عنه الرواية، وهو تمرير الفكرة اليهودية المتمثلة في تسليم هاجر الجارية إلى سارة، وإثبات شرف النسل والعنصرية اليهودية، التي لا تقبل بأبناء العبيد، والرواية نفسها هي النّص الموجود في الكتاب المقدس بصيغة إسلامية: «**وحدث جوع في الأرض، فانحدر أبرام إلى مصر ليتغرب هناك؛ لأنّ الجوع في الأرض كان شديداً، وحدث، لما قرب أن يدخل مصر، أنه قال لساراي امرأته: إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر، فيكون، إذا رآك المصريون، أنهم يقولون: هذه امرأته، فيقتلونني، ويستبقونك، قولي: إنك أختي، ليكون لي خير بسببك، وتحيا نفسي من أجلك، فحدث، لما دخل أبرام إلى مصر، أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جداً، ورآها رؤساء فرعون، ومدحوها لدى فرعون، فأخذت المرأة**

إلى بيت فرعون، فصنع إلى أبرام خيراً بسببها، وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال، فضرب الرب فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام. فدعا فرعون أبرام، وقال: ما هذا الذي صنعت بي؟ لماذا لم تخبرني أنها امرأتك؟ لماذا قلت هي أختي حتى أخذتها لي لتكون زوجتي؟ والآن هوذا امرأتك خذها، واذهب، فأوصى عليه فرعون رجالاً فشيعوه وامرأته، وكل ما كان له...»[1].

أهذا هو النّموذج المبشّر به في الرواية؟ عمل لا يقوم به أبسط النّاس، فكيف بمن كان أمّة وحده؟ هل الرواية الحديثية تواصل الطرح العنصري اليهودي في التفريق بين الأسياد والعبيد؟. حقّاً، لقد كانت هذه الرواية مختلّة كامل الاختلال مع نفسها، ناهيك مع الطرح القرآني. وقد نلتمس العذر لليهود لقيام دينهم على فكرة العنصر، وهذا ما جسّدته القصة، التي اقتبسها الرواة من الكتاب المقدّس، حين قال: «**ورأت سارة ابن هاجر المصرية، الذي ولدته لإبراهيم، يمزح. فقالت لإبراهيم: اطرد هذه الجارية وابنها، لأنّ ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق. فقبح الكلام جداً في عيني إبراهيم لسبب ابنه. فقال الله لإبراهيم: لا يقبح في عينيك من أجل الغلام، ومن أجل جاريتك. في كلّ ما تقول لك سارة اسمع لقولها. لأنه بإسحاق يدعى لك نسل. وابن الجارية، أيضاً، سأجعله أمة لأنه نسلك**»[2]. فما بال رواة الحديث يتسابقون وراء عنصرية بغيضة لا يقرّها القرآن، ولا شرائع الدنيا؟. ولكن بالاطلاع على سيرتهم سينكشف المستور، وإذا ظهر السّبب بطل العجب؟

ج- ثلاث كذبات أم أربع؟!!

يبدو أنّ مسلسل التناقضات لا يريد أنْ ينتهي: «**فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ، فَأُخِذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتِ اللَّهَ، فَأُطْلِقَ،**

(1) سفر التكوين، الإصحاح 12، الأعداد 11/ 20.
(2) سفر التكوين، الإصحاح 21، الأعداد 9/ 13.

ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ، فَأُخِذَ مِثْلَهَا، أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ...».
إنّ الملك في الرواية إمّا أحمق، وإما جاهل يكرّر دائماً: «**ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ**»، وهو، في كلّ مرة، يشدّ أكثر، ويعترف بقدرتها. فبماذا سيضرّها يا ترى، وهي تملك مفاتيح شدّه؟. إنّها، ببساطة، سذاجة الرواية، حين لا تكون الحبكة القصصية صادقة مع نفسها، وعندما تكون موجّهة بشكل مغرض لخدمة هدف كشفت عنه الرواية في الأخير: «**فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ، فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللَّهُ كَيْدَ الْكَافِرِ أَوِ الْفَاجِرِ فِي نَحْرِهِ، وَأَخْدَمَ هَاجَرَ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: تِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ**».

أمّا عن الكذبات الثّلاث، فلا ندري أهي ثلاث أم أربع؟ فإذا كان ما قاله في شأن سارة إلى الفرعون صدقاً، وهو ما درج عليه المفسّرون، وشرّاح الحديث، أيضاً، من كونها أخته، فلم يبق من الرّواية إلّا كذبتان، وإذا لم يكن ما قاله صدقاً، بل كذباً، فقد أصبح عدد الكذبات أربعاً، وليس ثلاثاً. كذبه على سارة، إضافة إلى الفرعون، فتأمل!!![1].

وختاماً، أقول: نحتاج، أكثر من أيّ وقت مضى، إلى نماذج نرى فيها أنفسنا، سواء كان الدّين أحد أطرافها أم الفكر الإنساني عموماً. ولا يمكن بحال أنْ نتحدَّث عن مشروع إنسانيّ منفتح على الآخر، وهادٍ إلى سبل التواصل المعرفي والحضاري، في ظلّ روايات مأزومة تصنع من نماذجها أطيافاً لا حقيقة لهم في عالم لا يؤمن إلا بالجودة، وفي عولمة تكتسح المستضعفين في الأرض بمشارقها ومغاربها. إنّنا نحتاج إلى إبراهيم في دعوته للسّلام والهجر الجميل للعقل الجمعي المتأثر بثقافة الماضي، والمشبع بالحمولات الثقافية المختلفة. نحتاج إلى إبراهيم المؤسِّس للنظر في الكون، والنفس، والسائر على خطى التّجربة العلمية، غير آبهٍ بما قد تؤدّي إليه النتائج.

---

(1) بوهندي، مصطفى، العقائد الإسرائيلية والتفسير الإسلامي، بحث مرقون في جامعة محمد الخامس، الرباط، إشراف مولاي إسماعيل العلوي.

نحتاج إلى إبراهيم الصّادع بالحقّ، والجاهر بحججه أمام كلّ متسلّط في الأرض، وكلّ قامع للحريات الفكرية والثقافية، تحت أيّ مسمّى من المسمّيات. نحتاج إلى إبراهيم العادل عن كلّ قراراته، حينما يدرك حجم الهوة التي قد تسقطه فيها عصبيته، أو تصلب موقفه: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ﴾ [هُود: 75] هذا ما نحتاج إليه فعلاً. أمّا ما تبشّرنا به الرواية، فشخص يأباه المنطق السليم، وهو نموذج عند من كان الكذب والدجل على الناس منهجهم، ومن كانت الدياثة، تحت اسم الأخوة في الدين، سبيلاً ممكناً لهم.



المصادر والمراجع

1- ابن الصلاح أبو عمرو، **مقدمة ابن الصلاح**، ملف pdf، على الرابط الآتي: www.4shared.com/office/hL5.../______online.html

2- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، **لسان العرب**، على الرابط الآتي: http://www.baheth.info/all.jsp?term

3- أبو رية، محمد:

- **أضواء على السنة المحمدية، أو دفاعاً عن الحديث**، دار المعارف، ط6.
- **شيخ المضيرة أبو هريرة**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط4، 1993م.

4- إسرائيل، أبو ذؤيب، **كعب الأحبار**، راجع الكتاب وأعدّه للطبع: محمود عباسي، مطبعة الشرق التعاونية، شعفاط، القدس، 2008م.

5- إسلامبولي، سامر، **تحرير العقل من النقل**، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2000م.

6- البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، على الرابط الآتي: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3664&idto=3667&bk_no=0&ID=2174

7- البنا، جمال، **تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية**، كتب عربية، دون تاريخ نشر، ملف pdf.

8- البوطي، محمد سعيد رمضان، **الإنسان مخير أم مسير**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1998م.

9- بوهندي، مصطفى:
- **أكثر أبو هريرة**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
- **التأثير المسيحي في تفسير القرآن**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م.
- **العقائد الإسرائيلية والتفسير الإسلامي**، بحث مرقون في جامعة محمد الخامس، الرباط، إشراف مولاي إسماعيل العلوي.

10- الحاج حمد، أبو القاسم، **جدل الغيب والطبيعة والإنسان العالمية الإسلامية الثانية**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004م.

11- الحسيني، عبد الحسين شرف الدين، **أبو هريرة**، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، ط2، 1956م.

12- الذهبي، محمد حسن، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، مكتبة وهبة، ط4، 1990م.

13- سمير إبراهيم خليل حسن، **الحرية مسؤولية**، على الرابط الآتي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=175943

14- السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر، ط1، 1405هـ/ 1983م.

15- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

16- شحرور، محمد:
- **السنة الرسولية والسنة النبوية**، دار الساقي، لبنان، ط1، 2012م.
- **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.

17- الشوكاني، محمد بن علي، **الرسائل السلفية**، دار الكتاب العربي، ط1، 1411هـ/ 1991م.

18- **الصحابة في القرآن والسنة والتاريخ**، سلسلة المعارف الإسلامية 14، مركز الرسالة، على الرابط الآتي:
http://www.4shared.com/postDownload/yMJSWy8_ce/_____.html

19- الصدر، محمد باقر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، دار التوجيه الإسلامي، الكويت، نشر إلكترونياً، وأخرج فنياً برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي، ملف pdf.

20- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ/ 1992م.

21- عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر، ط4، 1418هـ/ 1997م.

22- العسقلاني، ابن حجر، **نزهة النظر**، تحقيق محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ/ 1989م.

23- الكردي، إسماعيل، **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث: دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين**، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002م.

24- الكفيشي، عامر، **حركة التاريخ في القرآن الكريم**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003م .

25- مسلم، محمد النيسابوري، صحيح مسلم، على الرابط الآتي:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3152&idto=3159&bk_no=53&ID=482

26- منصور، أحمد صبحي:
- **أكذوبة عذاب القبر والشجاع الأقرع**، ملف pdf.
- **القرآن وكفى**، ملف pdf، على الرابط الآتي:
https://www.goodreads.com/ebooks/download/9374095

27- مهدوي، مصطفى كمال، **البيان بالقرآن**، على الرابط الآتي:
http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm

28- أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007م.

29- هاني، إدريس، 1995م، **الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟**، دار النخيل للطباعة والنشر، ط2.

30- الورداني، صالح، **أهل السنة شعب الله المختار**، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1996م.



تجديد علم الكلام
ملاحظات نقدية

عبد العزيز راجل[1]

ملخص البحث:

ارتفعت دعاوى التجديد؛ التي تستهدف العلوم الإسلامية خاصةً، وأبرزها علم الكلام، باعتباره المرشحَ لتقديم إجابات عن التحديات المعاصرة؛ التي تُطرح حول المعتقدات الإسلامية، فوجدنا، في عصرنا الحالي، مجموعة من المفكرين والمثقفين أكثر تحمساً وجرأة لتجديد علم الكلام، سواء من السنّة أم من الشيعة، فمنهم من نحا منحى التجديد على مستوى المنهج، ومنهم من دعا إلى التجديد على مستوى الموضوع، وبعضهم الآخر دعا إلى التجديد على مستوى أضلاعه المعرفية كافةً (مستوى اللغة، الموضوع، المنهج، الأهداف، المسائل). وتتناول هذه الدراسة الموضوع، من خلال الحديث عن علم الكلام القديم والجديد، تعريفاً، ومنهجاً، وموضوعاتٍ، وغايات، وكذا بعض المواقف والأحكام حول هذا العلم قديماً وحديثاً، ثمّ الحديث عن بعض الملاحظات النقدية حول دعاوى

---

(1) مهتمّ بالفكر والثقافة الإسلاميين، وباحث في مجال الدين والسياسة - المغرب.

تجديده؛ التي توزعت بين مشكّكٍ في هذه الدعوى، ومناهضٍ للفكرة من جذورها، باعتبارها تروم نسف المنظومة الاعتقادية لأهل السنة، ومتحمّسٍ لها، باعتبارها جديرة بمواجهة التحديات المعاصرة، في مجال الفكر والمعتقد، وبين داعٍ لتجاوز هذا العلم بالمرّة، باعتباره يمثّل حقبة تاريخية، تعبّر عن«برادايم» خاص بها.

الكلمات المفاتيح:

علم الكلام القديم، علم الكلام الجديد، دعاوى التجديد، ملاحظات نقدية.

على سبيل التقديم:

يُعدُّ علم الكلام من أشرف العلوم الإسلامية، فهو يُمثّل، في حقيقته، أصالة الفكر الإسلامي، ويكشف عن عبقرية المسلمين في وضع المناهج وأسس البحث العلمي بالمقاييس العقلية، غير أنّ التراجع والانحسار؛ الذي أصاب الفكر الإسلامي عموماً، بعد القرن الخامس الهجري، انعكس سلباً على الفكر الكلامي، فاتّسم هذا الأخير بالتعقيد والجمود، وأُغرِق في التجريد، ولم يعد مرتبطاً بواقعه، فوقف منه الكثير من العلماء موقفاً سلبياً؛ فتشكّلت، على إثر ذلك، حركة مناهضة له في الماضي، وفي الحاضر، فانعكس هذا الموقف السلبي على وضعية الأمة الفكرية، وحال دون تقدّمها وازدهارها، ما حدا بتيار تجديدي إصلاحي انبعث في القرون الأخيرة، يمثله علماء مصلحون ظهروا في ربوع الوطن الإسلامي، منادين بضرورة التجديد والاجتهاد في الصعد كافةً.

وهكذا، ارتفعت دعاوى التجديد تستهدف العلوم الإسلامية خاصةً، وأبرزها علم الكلام، باعتباره المرشّحَ لتقديم إجابات عن التحديات المعاصرة؛ التي تستهدف المعتقدات الإسلامية، فوجدنا، في عصرنا الحالي، لفيفاً من المفكرين والمثقفين أكثر تحمساً وجرأة لتجديد علم الكلام، سواء من السنة أم من الشيعة.

سأتناول هذا الموضوع انطلاقاً من ثلاث نقاط أساسية:

1- علم الكلام في ثوبه القديم بين المناهضين والمؤيدين.

2- دعاوى تجديد علم الكلام في الساحتين السنية والشيعية.

3- اتجاهات تجديد علم الكلام.

4- ملاحظات نقدية حول الكلام الجديد.

1- علم الكلام في ثوبه القديم بين المناهضين والمؤيدين:

لا شك في أنّ الذين رفضوا علم الكلام جملةً وتفصيلاً، لهم مبرّرات وأسباب مرتبطة بظروف مرّ بها المسلمون، وكذا الذين تحفّظوا على المنهجية واللغة؛ التي سلكها هذا العلم في معالجة بعض القضايا. وهؤلاء الرافضون الخوض في هذا العلم، والاشتغال به؛ معتبرين إيّاه مدخلاً للكفر، ومضيعة للوقت، كان لموقفهم هذا تداعيات سلبية في عصرنا على فئات عريضة من المجتمع، فظهرت أحكام غير منصفة لهذا العلم؛ الذي عدَّه علماؤنا أصلاً لكلّ العلوم الدينية، ويُعزى ذلك إلى أنّه لم يتمّ، إلى حدود الساعة، تقييم الإنجاز الكلامي، والنظر إليه بموضوعية، بدلاً من الحكم عليه بمقاييس عصرنا، أو استناداً لوقائع تاريخية.

لا شك في أنّ نتائج عملية تقييم المنجز الكلامي، واستيعابه، ستفضي بنا إلى ضرورة وأهمية تجديد علم الكلام، والعمل على إحياء جوانب القوّة فيه، طالما أنّ التحديات؛ التي تستهدف العقيدة الإسلامية، لا تزال مطروحة وقائمة.

1-1- مناهضة علم الكلام قديماً:

يقول الإمام الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد، ويُحملوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة، وأقبل على علم الكلام»[1].

(1) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: =

وقد أوصى الإمام الجويني، عند موته، باجتناب علم الكلام، قائلاً: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بعلم الكلام، فلو عرفت أنّه يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به»(1).

وقال الفخر الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً»(...) إلى أن قال: «و من جرّب مثل تجربتي فرّ وكرّ».

ويقول ابن خلدون: «وعلى الجملة، ينبغي أن تعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفَونا شأنهم فيما دوَّنوا وكتبوا»(2).

ويقول أبو حامد الغزالي:

«فاعلم أنّ حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو مجادلة مذمومة، وهي من البدع، كما سيأتي بيانه، وإمّا مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترّهات وهذيان تزدريها الطباع»(3).

من خلال الأقوال؛ التي عرضناها لهؤلاء الأئمة الأفذاذ، نجد أنّ بعضهم مارس الكلام، وأدرك خطورته على الدين، فنصح بعدم استعماله؛

= علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1970م، ص15.

(1) فتح الباري (13/ 350)، نقلاً عن كتاب: تحريم النظر في كتب الكلام للإمام ابن قدامة المقدسي، تحقيق: سعيد دمشقي، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص18-19.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، حققها وقدّم لها وعلق عليها: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ج3، ص36.

(3) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الرشاد الحديثة، المجلد 1، ص22، الفقرة تحت عنوان: العلم المحمود والمذموم.

لأنه يفضي إلى ترك كتاب الله وسنّة رسوله، وبعضهم الآخر رأى أنّه لم تعد الحاجة قائمة لعلم الكلام؛ لأنّ بواعثه، ونشأته، ارتبطت بموضوعات ومباحث زالت في عصرهم. كما نجد أنّ أحد العلماء عاب على منهج علم الكلام القائم على الجدل، ومن ثَمَّ هو لا يُوصل إلى المعرفة اليقينية، وهناك من أكَّد انعدام جدوى هذا العلم؛ لأنّ ما يُستدَلّ به يوجد في القرآن الكريم.

هكذا، نلاحظ أنّ هذه المناهضة الشديدة لعلم الكلام، من قطاع كبير من علماء السلف، لها ما يبرّرها في زمانها، ولعل أهمها سوء استخدام المتكلمين للجدل؛ الذي أفضى إلى ظهور نزعة التكفير، والفتنة، والفُرقة، بيد أنّ هذا الانحراف كان من الأجدر أن يواجه في حينه؛ ليصحّح مسار هذا العلم الضروري للمسلم، عوض رفضه بشكل مطلق. وحسبُنا، في هذا الصدد، أن نُدرج قولة للعلامة سعد الدين التفتازاني: «وما نُقل عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع منه، فإنما هو المتعصب في الدين، والقاصر في تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصوّر المنع عمّا هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات»[1].

فمناهضة علم الكلام قديماً، لم تكن لتسريَ على جميع العلماء المسلمين، وإنما نجد فريقاً منهم أيّد الاشتغال بعلم الكلام؛ من هؤلاء الماتريدي؛ الذي استهلّ كتابه التوحيد ببيان أنّ سبيل معرفة الدين تتمّ بالنظر بجانب العقل، ونجد للأشعري كتاب «استحسان الخوض في علم الكلام»؛ الذي يبيّن فيه ضرورة النظر في الدين، ومن بعده الأشاعرة، أمثال الباقلاني، والجويني، ومن المعتزلة القاضي عبد الجبار (...)، ولقد قدّم هؤلاء العلماء المؤيّدون لعلم الكلام أدلّة نقلية وعقلية، منها:

(1) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: د أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1407هـ/ 1987م، ص12.

- الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 11].

- إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة، وإلزام المعاندين بإقامة البراهين.

- حفظ قواعد الدين من أن تُزلزلها شُبَهُ المبطلين.

- أنه تُبْنى عليه العلوم الشرعية، فإنّه أساسها، وإليه يؤول أخذاً، واقتباساً.

- صحّة النية؛ إذ بها يُرجى قبول العمل، وغاية ذلك كلّه الفوز بسعادة الدارين.

استند هذا الفريق إلى ما ورد في القرآن الكريم، في أكثر من موضع، في الحثّ على النظر، وإقامة البرهان والدليل[1]، فبالإضافة إلى فريق المناهضين والمؤيدين، نجد فريقاً توسّط بين المعارضة والتأييد المطلقين لعلم الكلام، وهؤلاء يميِّزون بين موضوعات علم الكلام، فمنه الكلام المحمود، ومنه الكلام المذموم. وأيضاً من حيث المشتغلين به، والممنوعين من الاشتغال به؛ أي: أنّ علم الكلام مباح عند الحاجة إليه في إزالة الشكوك في أصول العقائد، ويكون مذموماً حينما يكون الكلام مخالفاً للكتاب والسنّة[2].

1-2- مناهضة علم الكلام حديثاً:

التيار المناهض لعلم الكلام، في عصرنا الحالي، ما هو إلا امتداد للتيار الرافض لعلم الكلام قديماً، فالمبررات والطروحات نفسها المعارضة لهذا الأخير، يستند عليها المُحْدَثون، وبما أنّ الجمود والانحسار؛ الذي أصاب الفكر الإسلامي، انعكس سلباً على الفكر الكلامي، كان من المستبعد أن يتمّ

(1) المغربي، علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة - سلسلة دراسات كلامية (1)، الناشر مكتبة وهبة، ط1، 1407هـ/ 1986م، ص107-108، بتصرف.

(2) المرجع نفسه، ص113.

الحديث، في وقتنا الحالي، عن التجديد والاجتهاد في الفكر الكلامي، في ظلّ تخلّفٍ يلقي بظلاله على مناحي الحياة كافةً، وثقافة يغلب عليها طابع التحريم والتقديس.

إن غضّ الطرف عن الاجتهاد في الحقل الكلامي؛ أي: (عقلنة العقيدة)، سيكرّس واقع التبعية والتقليد؛ لأنّ ما يحمله المسلمون من تصوّرات ومعتقدات تعدّ أساس تصرّفاتهم، ومصدر أفعالهم.

ويمثّل هذا التيار المعارض بقوّة لعلم الكلام، دراسةً وتجديداً، ما يعرف بـ (التيار السلفي) أو (الظاهري)، فالسمة المميزة لهذا التيار هي التمسّك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة، والاقتصار على ظاهر النصوص، وكأنّ الحياة ساكنة، والزمان يكرّر نفسه، فضلاً عن منعهم أيّة **محاولة لعقلنة الفهم العقيدي**، حسب تعبير الدكتور عبد الجبار الرفاعي[1]، فهم يستندون إلى مقولات بعض علماء السلف في رفضهم علم الكلام، والاشتغال به، وإدراج الخوض فيه من المحظورات، دون ربطها بالسياق الذي قِيلت فيه، فهم لم يرفضوا علم الكلام لذاته، وإنّما رفضوه حين أدركوا أنّه لم يعد يؤدّي وظيفته كما كان، فنأخذ، مثلاً، أبا حامد الغزالي، فهو رفض علم الكلام، بحسب الرؤية اليونانية؛ التي تُعارض الرؤية القرآنية، وأبا حنيفة، حينما نهى ابنه حمَّاداً عن الاشتغال بالكلام، فلا يعود نهيه إلى طبيعة الكلام، وإنّما إلى سوء استخدام المتكلمين للجدل، ثمّ نجد أن العوامل؛ التي أدّت إلى نشأة علم الكلام، أسهمت في بروز الفترة الزاهرة لهذا العلم، حيث اتّسم بالواقعية في تطوّره، ومواكبته للأحداث والمستجدات، والواقعية في منهجه وموضوعه، منذ ظهور هذا العلم في ظلّ الريادة، إلى أن أصابه الانحسار بعد القرن الخامس، كما أصاب الفكر الإسلامي عموماً.

(1) الرفاعي، عبد الجبار، افتتاحية مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16-17، 2001م، ص8، بتصرف.

يظنّ مناهضو علم الكلام أنّ الحديث عن أهميّة علم الكلام، في حياتنا المعاصرة، بعثٌ من جديد للصراعات بين الفرق الكلامية، وإحياء المشكلات الكلامية، ويظنون، كذلك، أنّ هذا العلم استنفد غرضه وظيفةً وموضوعاً، ويردّدون -كما ذكر ابن خلدون- **أنّ الملاحدة لم يعد لهم وجود، ومن ثَمَّ علم الكلام لم تعد الحاجة إليه قائمة.**

أقول: لقد اشتدّت الحاجة الآن، بشكل كبير، إلى ضرورة تجديد علم الكلام، فالإلحاد ما زال قائماً، ولكن في ثوب جديد هو العلم والفلسفات الحديثة؛ التي أصبحت تُنافي المقولات الدينية؛ وتطرح شكوكاً حول الدين، وأصبح هناك تحديات حضارية وسياسية تواجه المسلمين، وتحتاج إلى دحض وتفنيد بالحجة والبرهان.

1-3- تداخل علم الكلام مع العلوم الأخرى:

يُعدّ علم الكلام أصلاً لكلّ العلوم الدينية، ويذهب الإمام الغزَّالي إلى أنّ العلوم تنقسم إلى قسمين: عقلية ودينية، وتنقسم كلّ من العلوم الدينية والعقلية إلى علوم كلية، وأخرى جزئية، ويحتلُّ علم الكلام مركز الصدارة بين العلوم الدينية[1].

تتداخل بعض مباحث علم الكلام بعلوم أخرى، لاسيما مع ولادة العلوم الإنسانية، إضافة إلى ارتباطه الوثيق مع العلوم الشرعية، ويرجع أسباب التداخل إلى عوامل سنقف عند بعضها، كما سنعرّج على تجليات هذا التداخل لعلم الكلام مع العلوم الأخرى.

أسباب تداخل علم الكلام مع العلوم الأخرى:

- **شمولية الإسلام وعلومه**: إنّ طبيعة الإسلام نفسه، والعلوم المرتبطة

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، م1، طبعة جديدة، رتبها وضبطها: محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص6.

به، تأبى التمييز بين ما هو عقيدي وما هو عملي، فالإسلام إيمان، وعمل، وعقيدة، وشريعة دين ودنيا.

- **موسوعية علماء الإسلام**: عدد كبير من الأقطاب والأفذاذ في تاريخ العلوم الإسلامية، استطاعوا أن يكونوا موسوعيين في تكوينهم العلمي، حيث يتفوقون في مجالات وعلوم عديدة، لاسيما في مجال العقيدة وما يرتبط بها، والفقه وما يرتبط به، وإذا عدنا إلى تراجم معظم الأفذاذ، نجد هذه العبارة تتكرّر عند الحديث عنهم؛ أي: تراجمهم «(...) الفقيه الأصولي المتكلم (...)»[1]. هذان السببان يدلان على أنّ العلوم الإسلامية حدودها مفتوحة. أما فيما يتعلق بتقاطع علم من العلوم الإسلامية مع العلوم الإنسانية، لاسيما إذا أخذنا علم الكلام نموذجاً، فنجد ذلك أمراً طبيعياً، وظاهرة قديمة عرف خلالها علم الكلام تأثراً وتفاعلاً بين العلوم التي ظهرت في ذلك العصر، ومثال ذلك التداخل الذي عرفه علم الكلام مع الفلسفة.

أ- علم الكلام والفلسفة:

من أسباب ظهور هذا العلم ترجمة كتب الفلاسفة ودخولها رقعة العالم الإسلامي؛ حيث أصبحت تشكّل تهديداً وخطراً يمسّ عقيدة المسلمين، ونظراً إلى الشكوك التي أثارتها، جعلت علماء المسلمين ينكبون على دراسة كتب الفلاسفة للردّ عليهم بالسلاح الذي يستعملونه، وقد اختلط علم الكلام بفلسفة اليونان، وقد ذكر التفتازاني، في السياق ذاته، أنه: «لمّا نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات»[2] يعني: بعض النصوص من

(1) بلاجي، عبد السلام، تطور علم الأصول وتأثره بالمباحث الكلامية، كلية الآداب محمد الخامس، الرباط - وحدة المناهج - أطروحة دكتوراه غير منشورة، ص187-188.

(2) التفتازاني، سعد الدين، العقائد النسفية، نقلاً عن: تحريم النظر في كتب الكلام، =

آيات وأحاديث، وقد ورد هذا الكلام في معرض الحديث عن سلبيات علم الكلام، والأضرار التي حصلت نتيجة اختلاطه بالفلسفة، ولكن تبقى الحدود فاصلة بين علم الكلام والفلسفة، حيث يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أنّ الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، لكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أنّ الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها؛ أي: أنّ المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثمّ يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة. أمّا الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر؛ أي: من قواعد المنطق الأساسية، والمقدمات البديهية، إلى النتائج، مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً[1]. على الرغم من هذه التفرقة؛ فإنّ بعضهم يجعل الكلام والفلسفة متطابقين ومتّحدين في الكثير من الموضوعات النظرية والعقلانية المحضة.

ب- علم الكلام والسياسة:

علم الكلام القديم سجال، وحجج، ومحاجة، ورفض، وقبول، والدافع، في الحقيقة، دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت النظرية السياسية للدولة الأموية السُّنيَّة، والإمامية أصبحت نظرية المقاومة، والفرق الكلامية، في حقيقة الأمر، هي الأحزاب السياسية، والكلام ما هو إلا الإيديولوجية السياسية للفرق.

ج- علم الكلام والعلوم الشرعية:

يمكن ملاحظة علاقة متبادلة بين علم الكلام وبعض العلوم، وتأثير علم الكلام في هذه العلوم، سواء كان تأثيره مباشراً أو غير مباشر، وهذه العلوم،

= للإمام موفق الدين قدامة المقدسي، تحقيق: محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص20.

(1) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمتان - علم الكلام - الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976م، ص132.

أيضاً، تؤثّر في علم الكلام، وبما أنّه انبثق بهدف الدفاع العقلاني عن الدين، فضلاً عن طابعه العقلي المحض، فإنّه اشتمل على أدلّة ذات طابع نقلي، ما يجعله بحاجة إلى فهم الكتاب والسنة، ومنه كانت حاجته إلى علم التفسير، والحديث، والفقه، وأصوله، وعلم الأخلاق.

د- علم الكلام والتفسير:

إنّ فهم محتوى بعض الآيات والأحاديث يستند إلى المباحث الكلامية، فإنّ فهم الآيات القرآنية، التي تتناول صفات الباري عز وجل، ومسائل الجبر، والاختيار، والشر، والخير، وغيرها، وكذا الأمر بالنسبة إلى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، فهم وتحليل الأول والظاهر والآخر والباطن، يستلزم عقلية ونظرية في إطار علم الكلام[1].

هـ - علم الكلام والحديث:

يعدّ تفسير القرآن الكريم، وجانب من علم الحديث، لاسيما ما يتعلق بالأحاديث، وشرحها، وفهمها، جزءاً من علم الكلام، فعلم الحديث، باعتباره علماً، يُعنى بتمحيص الأحاديث التي بين أيدينا، وهل صدرت، فعلاً، عن النبي ﷺ، أم لا[2].

و- علم الكلام وأصول الفقه:

بَدِيهِيٌّ أن نجد في علم أصول الفقه مباحث كلامية ساعدت الفقهاء في استنباط الأحكام، وقد دعا الكثير من الباحثين إلى تجريد علم أصول الفقه من المباحث الكلامية، وهذا يعكس تلك العلاقة التفاعلية بين العلمين منذ ظهور علم أصول الفقه.

---

(1) حنفي، حسن، حوار في مجلّة (قضايا إسلامية معاصرة)، العدد 14 - السنة (1422هـ/ 2001م)، ص41.

(2) المرجع نفسه، حوار مع صادق لاريجاني ومصطفى مليكان، ص74-75.

ز- علم الكلام وعلم الأخلاق:

إذا اعتبرنا الأخلاق النظرية جزءاً من علم الأخلاق، فستتضح حاجة علم الكلام إلى مثل هذا العلم، وإن مباحث الحسن والقبح من أهمّ قضايا علم الكلام، وهي الأساس للكثير من المسائل في هذا العلم، وهكذا فإنّ علم الكلام يتوقّف، في الكثير من قضاياه، على علم الأخلاق النظرية[1].

ح- علم الكلام والعلوم الإنسانية:

ممّا لا شك فيه أنّ علم الكلام، في ثوبه المعاصر، وليد العلوم الإنسانية، والفلسفة الحديثة، فما عرفته الحضارة الغربية من تحوّل فكريّ، وثقافي، وسياسي، واجتماعي، واقتصادي، انعكس على العالم العربي والإسلامي، ومن الطبيعي أن يترك ذلك الانتشار الواسع والكبير للعلوم، في القرون الأخيرة، أثراً عميقاً في المعتقدات الدينية، فمنذ عصر النهضة وما بعدها، تضاعفت معلوماتنا العلمية حول العالم في مجالات عديدة، مثل: علم الفلك، وعلم الأرض، وعلم الأحياء، والكيمياء، والفيزياء، وبصورة عامة كلّ العلوم الإنسانية، وغيرها. ومن ناحية أخرى، اكتسبت مناهج الدراسات والتحقيقات الدينية اهتماماً بارزاً في أواخر هذا القرن، ولكن من ناحية ثالثة، أوجدت هذه العلوم نفسها شبهات وتساؤلات جديدة، خصوصاً بعد وجود وانتشار علم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، والظاهراتية، وفلسفة الدين... وغيرها[2].

ط- علم الكلام والفلسفة الحديثة:

يرتبط الكلام الجديد بالعلوم الأخرى من جهتين: فهو من جهة، يأخذ الإشكالات الجديدة حول الدين، ومن جهة ثانية، يستفيد، في بعض المواقع، من أصولها، ومناهجها في الردّ على هذه الشبهات. ويوجد ارتباط

(1) المرجع نفسه، ص74-75.
(2) مجلة المنطلق، العدد 119، ص50.

وثيق بين الكلام الجديد والفلسفات الحديثة، ولاسيما الفلسفات المضافة، مثل: فلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم، وفلسفة السياسة، وفلسفة الحقوق، وفلسفة اللغة، ويعود سبب هذا الارتباط إلى الشبهات الأساسية الموجهة في هذه الفلسفات إلى كلّ من: الأخلاق الدينية، ومباحث علم المعرفة الدينية، والسياسية الدينية، والحقوق الدينية، ووجود معانٍ للقضايا الدينية، كما ضيّقت، إلى حد كبير، الساحة على الوحي والنصوص الدينية.

كما يرتبط علم الكلام الجديد بالأديان الأخرى؛ لأنّ أكثر الانتقادات والشبهات المعاصرة اتجهت نحو المسيحية واليهودية في الغرب، ثمّ انتقلت إلى بلادنا بصورة واسعة، مع أنّ هذه الانتقادات الأصولية مشتركة بين الأديان جميعها، والإسلام واحد منها. ومع ذلك، إنّ معرفة المتكلم الإسلامي بهذه الأديان تعطيه القدرة على إدراك ما يأتي: أهذه الشبهة موجّهة إلى الدين كله، أم تعود إلى سبب النقص المشاهد في دين ما؟ وبما أنّ الدين الإسلامي خالٍ من أيّ نقص؛ وهو الدين الكامل، فلا تصدق هذه الشبهات عليه مطلقاً؟[1].

1-4- تعريف علم الكلام:

شَهِد علم الكلام تراجعاً وانحساراً لأسباب عديدة، ما جعل بعض المفكرين، في القرن التاسع عشر، ينادون بتجديد علم الكلام، لينهض برسالته كما كان، وكانت أولى هذه الصيحات مع مجموعة من المفكرين المصلحين روّاد الحركة السلفية، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وآخرون منهم الشهيد مطهري، وهبة الدين الحسيني (الشهرستاني)، وغيرهم، على امتداد الوطن الإسلامي.

ونظراً للتحديات الجديدة المعقدة، فإنّ علم الكلام، الذي أُصطلح عليه بالجديد، اتّخذ مفهوماً موسعاً له، وأُضيفت إليه موضوعات ومسائل جديدة

---

(1) المرجع نفسه، ص51-52.

عولجت بمناهج وأدوات حديثة، غير أنّ دعاة تجديد علم الكلام ما زالت تُجابِههم تساؤلات تقتضي الحسم فيها، لعلّ أبرزها ما يتعلق بنطاق تجدّد علم الكلام، وقد ظهرت اتجاهات تجديدية لعلم الكلام أسهمت في وضع ملامح علم كلام جديد.

يُعرِّف ابن خلدون الكلام بأنه: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وعقائد أهل السنة»[1].

ويُعرِّفه الفارابي: بأنّه صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة؛ التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل[2]، ويعرّف القاضي عضد الدين الأيجي علم الكلام، في كتابه المواقف: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[3]، ويعرّفه سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: «إنّه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلّتها اليقينية»[4].

نستنتج، من خلال هذه التعاريف، أنّ الرابط الذي يجمع بينها هو الدفاع عن العقيدة، عن طريق إقامة الأدلة والحجج على صحّة المعتقدات الدينية، فيتبيّن أنّ علم الكلام ذو طابع دفاعي، وبذلك هو دفاع عن التحديات والشّبه؛ التي كانت توجه إلى العقيدة الإسلامية في تلك الفترة الزمنية.

1-4-1- دواعي تسمية علم الكلام:

تضاربت الآراء حول دواعي تسمية علم الكلام، فذكر الدكتور محمد الزحيلي في كتابه (**مرجع العلوم الإسلامية**) ما يأتي: «... ولعله سمّي بعلم

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص23.
(2) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمتان - علم الكلام - الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص131.
(3) الأيجي، عضد الدين، شرح المواقف، منشورات الرضا، ج1، ص34-35.
(4) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، م1، ص5.

الكلام؛ لأنّ مسألة كلام الله تعالى كانت أهمّ المسائل المعروضة في ذلك العصر، والتي عرفت بخلق القرآن»[1]، في حين ذكر الشيخ محمد عبده في (**رسالة التوحيد**)، مرجّحاً ما بدا له في سبب تسمية الكلام: «وقد يسمّى علم الكلام إمّا لأنّ أشهر مسألة وقع فيها الخلاف، بين علماء القرون الأولى، هي أنّ كلام الله المتلوّ حادث أو قديم، وإمّا لأنّ مبناه الدليل العقلي، وأثره يظهر من كلّ متكلم في كلامه، وقلّما يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثمّ الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها، وإن كان أصلاً لما يأتي بعدها»[2].

وربما سمّي «كلاماً»؛ لأنّه يورّث قدرة على الكلام في الشرعيّات، كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره، أو لأنه بقوّة أدلته كأنّه صار «هو الكلام» دون ما عداه، وإمّا لكون الكلام مادته، وسلاحه، والمعبر عن مقاصده، وأغراضه، وجدلياته، أو لأنّ المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. ويشير الشهرستاني صاحب (الملل والنحل، ج1، ص36) إلى أنّ لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون، فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل[3].

ولفظ الكلام الوارد في بعض الآيات الكريمة[4] لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفّظ بها، فلم يكن يتضمّن أيّ إشارة إلى المناقشة

---

(1) الزحيلي، محمد، مرجع العلوم الإسلامية، ص326.

(2) عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد أبو ريان، دار المعارف، ص21.

(3) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص129.

(4) في سورة الفتح، الآية 15، يقول الله عز وجل: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ثمّ يحرفونه، والمراد هنا التوراة، وفي سورة التوبة، الآية 6، يقول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ لفظ «كلام» يراد به القرآن، وفي سورة الأعراف، الآية =

والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد، ومهما تعدّدت أسباب التسمية ودواعيها، يبقى لهذا العلم مكانته الأساسية، وأهميّته القصوى، لاسيّما أنّه يتعلق بالإيمان والعقيدة، وأساس الإسلام، ويعدّ الدكتور محمد الزحيلي هذا العلم من أهمّ العلوم الشرعية على الإطلاق، وقد سمّاه كثير من العلماء بعلم أصول الدين، كما يسمّى هذا العلم بعلم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم العقيدة، والفقه الأكبر والإيمان، وهو يشبه علم اللاهوت عند النصارى، كما قال فريد وجدي في (**دائرة المعارف**).

1-4-2- بواعث نشأته:

فيما يتعلق ببواعث نشأة علم الكلام، أغلب الباحثين يرجعها إلى العوامل السياسية، والمؤثرات الخارجية، وفي هذا الصدد، نعرض للعوامل التي أسهمت في نشأته، والتي أرجعها محمد علي أبو ريان، في مؤلفه في الفكر الفلسفي الإسلامي، إلى ثلاثة عوامل:

أولها: الغزو الثقافي الأجنبي، أو الثورة الثقافية المضادة:

لقد فتح المسلمون بلداناً ذات ثقافات عريقة، مثل فارس، والشام، ومصر، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية، والمانوية، والمزدكية، كما انتشرت اليهودية، والمسيحية في الشام، ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين). وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين، انبرى مثقفوها ليشنُّوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها، مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية، وتفتيت وحدة المسلمين. وحينما احتكّ المسلمون بالمسيحيين؛ الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، وبأصحاب المقالات من الملحدين، والزنادقة، والثنوية،

= 144، يقول الله عز وجل: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 144]، والكلام هنا يقصد به المشافهة.

اضطروا إلى التسلح بالفلسفة، والمنطق الأرسطي، لمواجهة هؤلاء الخصوم؛ الذين حذقوا فنّ الجدل الديني، فكان هذا سبباً كافياً لنشأة علم الكلام[1].

ثانيها: العامل الثاني؛ الذي أسهم في نشأة علم الكلام، هو الخلافات السياسية حول الإمامة، وكيف أنها أدّت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية.

ثالثها: الآيات المتشابهات، وهي آيات قرآنية مشكلة، مبهمة المعنى يعارض بعضها بعضها الآخر[2]، أو يعارض ظاهر بعضها بعضها الآخر، الأمر الذي أدّى إلى ظهور أسلوب التأويل؛ الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها.

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصلَ في نشأة علم الكلام، ويرجع البحث في ذات الله، وصفاته، ورؤيته، سواء بالقلب أم بالبصيرة، وكذلك كلام الله، من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً، ومسائل التوحيد بصفة عامة، يرجع هذا كلّه إلى ما دار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات[3].

يتضح مما سبق أن ظهور علم الكلام ارتبط بأحداث سياسية، وتطوّرات اجتماعية، عرفتها الساحة الإسلامية آنذاك، ومن ثمّ كان بروزه انطلاقاً من أسباب سياسية (الخلافة، والقدر)، وعوامل خارجية (تجلت في الانفتاح على ثقافات وديانات أخرى).

1-4-3- موضوعه وأغراضه:

إنّ علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية، من حيث يستدلّ عليها بالبراهين العقلية، وأهمّها التوحيد، وما يتصل به من البحث في قدم الصانع،

(1) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص136.
(2) والصواب: يعارض ظاهر بعضها بعضها الآخر.
(3) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص106.

وحدوث العالم، والصفات الإلهية، والفعل الإلهي، وما يتصل به من عدالة إلهية، ثمّ ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر، والاختيار، والصلاح، والأصلح، واللطف، والتولّد، والكسب، والأحوال[1].

ومن خلال التعاريف، التي أدرجناها لعلم الكلام، يتبيّن لنا الدور الذي لعبه هذا العلم في تثبيت كيان الأمة الإسلامية، والذود عن العقيدة من الشبهات والانحرافات، ونجمل أغراض هذا العلم فيما يأتي:

- صدّ الغزو الفكري والعقدي الذي تعرّضت له العقيدة الإسلامية.
- تأسيس رؤية إسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحي.
- الردّ على الشبهات المشار إليها من قبل أصحاب الأديان والثقافات القديمة، وتفنيدها، وتزييفها بالحجة العقلية.

وعن أهمية هذا العلم، يقول عبد المجيد النجار: «لقد أسهم (علم الكلام) في تثبيت إيديولوجية إسلامية، حفظت المسار الحضاري العام وفق معطيات الوحي»[2]. وقد شبّه حسن حنفي علم الكلام، كعلم العقائد، بإيديولوجية العصر؛ التي تعطي الناس تصوّراتهم للعالم، وتمدّهم بأنماط السلوك، فالعقائد وسيلة لتحقيق الصلاح على الأرض، وليس غاية في ذاتها[3].

1-4-4- منهجه:

لما كانت هذه التحديات المطروحة بهذه الضخامة والخطورة على الدين، كان لزاماً أن تُواجه بمنهج وأسلوب يناسب حجج هذه التحديات.

---

(1) المرجع نفسه، ص141.

(2) النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، السنة 15، العدد 60، (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو - تموز/ يوليو)1991م - (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة)1411هـ، ص152.

(3) حنفي، حسن، تاريخية علم الكلام وتجديده، مجلة الوعي المعاصر، العدد 10/ 11/ السنة 3/ 2003م.

وقد استعمل علماء الكلام الاستدلال النقلي، وكان أوّل الأساليب، التي وظفت في مواجهة الشبهات، حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء النقدية، في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، وقد ظلّ هذا الاستدلال النقلي مواكباً للفكر الكلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين[1].

فإضافة إلى الأسلوب النقلي، وظَّف المتكلمون المنهج العقلي، فلمّا كثرت تحديات أهل الأديان والمذاهب، في القرن الثاني، نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج، ذلك أنّ هذه التحديات كان أصلها من النصارى والمجوس المتمرسين بالفلسفة اليونانية، ومنطقها الصوري. فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرةً لمعتقداتهم، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذا التحدّي، وأصبح هذا الأسلوبُ الأسلوبَ الغالب على الفكر الكلامي[2].

1-4-5- وظائفه:

في معرض حديث محمد مجتهد شبستري[3] عن وظائف علم الكلام الجديد، يتوقف عند الوظائف والمهمات؛ التي كانت منوطةً بعلم الكلام القديم، وقد حصر هذه الوظائف في ثلاثٍ نعرضها كما يأتي:

الوظيفة الأولى: تبيينُ العقائد:

يبين علم الكلام الأصول العقيدية والإيمانية للإسلام، ويحدّد أيّ نوع من الأصول هي، وقد ظهرت الحاجة إلى هذا الإيضاح عندما واجه المسلمون الأديان، والفلسفات الدخيلة.

---

(1) المرجع نفسه، ص158.

(2) المرجع نفسه، ص158.

(3) شبستري، محمد مجتهد، مراجعة نقدية للفكر الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 14، 2001م، انظر الصفحات: 82-83-84.

الوظيفة الثانية: إثبات العقائد:

إنّ وظيفة الإنسان المؤمن عبارة عن تحصيل الأصول العقيدية المطابقة للواقع؛ أي: (العقائد الحقّ)، والاعتقاد بها، كما أنّ وظيفة المتكلم أن يفصل هذه (العقائد الحقّ) عن العقائد الباطلة التي لا تتطابق مع الواقع، ويثبت (العقائد الحق).

الوظيفة الثالثة: الإجابة عن الشبهات:

الإجابة عن الشبهات؛ التي كانت تأتي من خارج الدين، فعلى سبيل المثال، كانت هناك فئة تنكر نبوة محمد ﷺ، وتثير الشبهات حول القرآن، وقد كان المتكلّمون يتصدّون لذلك.

2- تجديد علم الكلام في الساحتين السنّيّة والشّيعيّة:

2-1- علم الكلام الجديد:

يُعدّ علم الكلام الجديد امتداداً لعلم الكلام القديم، فالتعريف والموضوع والأهداف ذاتها؛ التي كانت لهذا الأخير، تصدق اليوم على علم الكلام الجديد، فما كان من توسعة في المفهوم جاء نتيجة لما ظهر من تحديات، ومستجدات، وشبهات لم تكن في الماضي.

ومن التعاريف؛ التي أُعطيت لعلم الكلام الجديد، ما ذكره محمد عمارة من قول عن علم الكلام الجديد، في حوار أجرته معه مجلة قضايا إسلامية معاصرة: «هو ذاك العلم الذي يخلّص وينقّي العقيدة الإسلامية -أصول الدين- من شغب المتكلمين القدماء؛ الذي كان مبعثه التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، وهو، بذلك، القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب وتيارات وفرق علم الكلام الإسلامي»[1].

(1) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16-17، (1422هـ/ 2001م)، حوار مع محمد عمارة. .

ونجد من التعاريف ما ورد في مقالة الباحث همايون همتي: «الكلام علم عقلاني لحفظ شريعة من الشرائع، وتعيين مصداق الحق والباطل على مستوى الأديان، وتبيين المفاهيم الدقيقة لتلك الشريعة، وتوضيح تكامل المعرفة الدينية، بمؤازرة التحليل اللغوي والأدلة المنطقية المتَّكِئة على البديهيات، والمشهورات، واليقينيات العقلية»[1].

وثمة من أعطى مدلولاً أوسع لمعنى علم الكلام الجديد، فحسن حنفي من هؤلاء، حيث عَدَّ علم الكلام تعبيراً عما تريده الحركة الإصلاحية في كلّ العالم الإسلامي، وكلّ حركات التحرر الوطني، فإذا كان علم الكلام قديماً انبرى للدفاع عن العقيدة، فعلم الكلام، حالياً، هو للدفاع عن المسلمين.

ممّا لاشك فيه أنّ هذه التعاريف، وما تضمنته، تنعكس بالضرورة على وظائف هذا العلم، وأهدافه، ومواضيعه، ومناهجه، ومقاصده، وذلك ما سنتناوله في الفقرات التالية:

2-2- تاريخ ظهور مصطلح علم الكلام الجديد:

التعاريف، التي أدرجناها لمفكرين معاصرين، تدلّ على أننا نتحدث عن مصطلح معاصر، أو تسمية معاصرة، الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل عن بدايات نشأة هذه التسمية لعلم كان قائماً منذ قرون، نظراً لما شهده العلم من تحوّلات على الصعد كافة، فضلاً عن معارف أوربة، وعلومها الجديدة، التي عملت على تأجيج قلق عقائدي، ومهّدت السبيل لبعث الروح في علم الكلام، وإحيائه من جديد.

لقد ظهر هذا المصطلح، للمرة الأولى، عنواناً لكتاب العالم الهندي المسلم **شبلي النعماني** (1857م-1914م)؛ الذي كان من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام، بُغْية الردّ على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة.

---

(1) همتي، همايون، مدخل إلى مبادئ علم الكلام الجديد، ترجمة: حسين صفي الدين، مجلة المنطلق، العدد 119، خريف شتاء 1997-1998م، ص58-59.

وفي عام (1964م)، أوضح العالم الهندي المسلم **وحيد الدين خان**، في مقدمة كتابه (**الإسلام يتحدى**) المبررات التي دفعته لتأليف كتابه هذا، فشدّد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم؛ لأنّ طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيّرا بتغيّر الزمن؛ لذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث[1].

2-3- أزمنة علم الكلام الجديد:

ولكي تتّضح الصيرورة؛ التي قطعها علم الكلام، سأعرض أزمنة هي عبارة عن السمات التي اتّسم بها علم الكلام خلال تطوّره إلى الآن، وما يقصد بالزمن هنا تلك الفترة؛ التي تتّسم الآثار الكلامية فيها بسمات مشتركة تتميّز بها من الأعمال السابقة واللاحقة.

أ- إحياء علم الكلام أو تأسيس المعتقد على العقل والعلم:

يمكن أن نؤرّخ لهذه الفترة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين الميلادي، ومن مميزاتها: الدعوة لإحياء علم الكلام، وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيين لتغذية المعتقد، ومن أعلام هذه الفترة: جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، ومحمد الطاهر بن عاشور، وهبة الدين الحسيني (الشهرستاني) (عراقي ت1967م).

ب- التأسيس الفلسفي لعلم الكلام:

في هذه الفترة، انتقل علم الكلام من طور الإحياء إلى طور التجديد؛ الذي يستجيب فيه لمتطلبات الحياة الجديدة، ومن روّادها وأعلامها: محمد

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد تمهيد تاريخي، مجلة الحياة الطيبة، العدد التاسع، ربيع 1423هـ/ 2002م، ص235-236، بتصرف.

إقبال صاحب الكتاب الشهير (**تجديد الفكر الديني في الإسلام**)، ومالك بن نبي (**الظاهرة القرآنية**)، ونجد كذلك لمحمد عبد الله دراز كتاب (**الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**)، ونجد كتاب (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) للعلامة محمد حسين الطباطبائي، والتعليقات عليه لتلميذه الشيخ مرتضى مطهري، وكتاب (**فلسفتنا**) لمحمد باقر الصدر.

ج- التأسيس المنهجي لعلم الكلام:

تبدأ هذه الفترة التالية لتطوّر علم الكلام الجديد بصدور كتاب (**الأسس المنطقية للاستقراء**)، وتستمر حتى اليوم. ومميزات هذه الفترة: حدوث منعطف منهجي في مسار حركة علم الكلام، وللمرة الأولى يتحرر التفكير الإسلامي من قوالب المنطق الأرسطي، ويستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات[1].

من الملاحظات الموجهة لعلم الكلام الكلاسيكي، تأثّره بالمنطق الأرسطي في الاستدلال على قضايا العقيدة، ومن هذا المنطلق، يأتي مؤلَّف محمد باقر الصدر المشار إليه أعلاه، ليتجاوز المنهج الأرسطي، ويقترح المنهج الاستقرائي القائم على تتبع الجزئيات لاستنباط أمر كلّي منها، في المجال العقائدي، وقد استند الصدر على هذا المنهج؛ لأنّ هذا النوع من الاستقراء -في نظره- يفضي إلى (الظنّ الاطمئناني)؛ الذي يعود إلى حساب الاحتمالات؛ فهو منحى من العلة المستنبطة.

2-4- موضوعات أو مسائل الكلام الجديد:

بما أنّ علم الكلام كان دائماً مواكباً للقضايا المطروحة في عصره، فهو لم يجمد على تناول مواضيع محددة بعينها، ومن ثم، علم الكلام الجديد يتناول قضايا جديدة، إضافة إلى تلك المتعلقة بالأمور الاعتقادية، وعن هذه الواقعية لعلم الكلام، من حيث موضوعه. يقول الباحث أحمد

(1) المرجع نفسه، بتصرّف، ص237-238.

قراملكي: «إنّ الكلام التقليدي غير محدود، بلحاظ هويته التاريخية، بنوع خاص من القضايا، فالادعاء بأن المتكلمين لم يهتموا إلا بالقضايا المتعلقة بصفات البارئ، وأفعاله، والنبوة الخاصة والعامة والمعاد... إنّما يصدق على مرحلة تاريخية محددة، ولا ينطبق إلا على مشارب ومذاهب كلامية معينة. إنّ دراسة الأفكار والآراء الكلامية الرائجة تاريخياً، في أوساط الفرق الكلامية المختلفة، إنّما يضعنا أمام حقيقة تاريخية مفادها أنّ كلّ فرقة كلامية كانت تشتغل، في كلّ مرحلة تاريخية، بنمط خاص من القضايا الدينية، بما فيها القضايا التوصيفية والأخلاقية، طبقاً لما يتّصل بالوضعيّة السياسية الفكرية السائدة آنذاك، ففي عصرٍ ما نلاحظ أنّ الأولوية كانت معطاة للبحث في القضايا الدينية الحاكية عن الفسق، بينما نلاحظ، في عصر آخر، أنّ البحث كان ينصب على القضايا الناظرة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

يبدو أنّ كلام الباحث قراملكي غير مقنع؛ لأنّ محتوى علم الكلام الكلاسيكي لم يعد مجدياً في هذا العصر، والقضايا الاعتقادية لم تعد مهمّة، كما كانت في القديم، بالنسبة إلى الإنسان المعاصر الذي تواجهه يومياً تحديات تحتاج إلى إجابات آنية، لذلك، الكلام الجديد في عصرنا الحاضر، لا يشتمل فحسب على القضايا الاعتقادية، بل يتعدى ذلك إلى القضايا الأخلاقية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، «ومن هذه الموضوعات المطروحة في العصر الراهن، من قبيل الأسلحة النووية، والبيئة الإنسانية، واللامساواة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان، والقضايا الاجتماعية، والعمل، وقضية البطالة، والنزاع العرقي، والزواج، والطلاق، والإجهاض، والميول الجنسي نحو الجنس نفسه، وغيرها، ولذلك كلّ من أراد الدفاع عن الدين، في عصرنا الحاضر، لا يستطيع أن يكرّر كليات علم

(1) قراملكي، أحمد، تحليل مفهوم التجدد في علم الكلام، ترجمة: حبيب فياض، مجلة المنطلق، العدد 119، خريف شتاء 1997-1998م، ص21.

كلام القدماء، بل ينبغي أن يعرف موقع الدين ومكانه في هذا العصر، ويعلم كيف ومن أين يتجه الخطر نحوه»[1].

2-5- منهجه:

تأسيساً على ما سبق ذكره، حول حاجة علم الكلام إلى موضوعات جديدة، فإنّه، كذلك، يحتاج إلى مناهج متعدّدة؛ وليس إلى منهج واحد، كما كان في عهد المتكلم التقليدي، أمّا المتكلم الجديد، فنتيجة تطوّر المعارف والعلوم، يستطيع «تبيين وإثبات حقيقة دينية، من خلال الاستناد إلى مرتكز تاريخي، أو عن طريق الاستناد إلى علم الظواهر، كما يستطيع، في سبيل إثبات الحقائق الدينية، اعتماد المناهج الهرمينوطيقية (تفسير النصوص والعبارات)، أو المناهج السيميائية (علم الإشارات أو علم العلامات)، أو الأبحاث التجريبية، أو التحليلات البرهانية»[2].

إضافة إلى هذه المناهج، يمكن الاستعانة بأساليب ومرتكزات أخرى، بحسب طبيعة السؤال والشُّبهة المطروحة، فالمتكلم المعاصر يستطيع استعمال «الأسلوب العقلي والتجريبي والتاريخي، وأن يجعلها في خدمة الدين، لكن تبقى الروح الحاكمة في علم الكلام الطريقة العقلانية، فيسعى، قدر الإمكان، إلى رد وقبول أيّة قضية بالمنهج الاستدلالي، كما لا يخفى أنّه في الأسئلة النظرية والعملية؛ التي تدور حول الدين، وهي إلى حدّ ما (داخل دينية)، يمكننا الاستفادة من الوحي والنصوص الدينية، وتقديم تصور جديد يحلّ لنا المشكلات النظرية والعملية المواجهة للدين، ونستطيع الاستعانة بالعلوم الجديدة والمناهج الحديثة في الدراسات، والتحقيقات الدينية، واستخدامها للجواب عن بعض التساؤلات والشبهات»[3].

---

(1) كاشفي، محمد رضا، فلسفة الدين والكلام الجديد، ترجمة: محمد شمص، مجلة المنطلق، العدد 119، خريف، شتاء 1997/ 1998م، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص19-20.

(3) المرجع نفسه، ص55.

2-6- وظائفه:

ومن خلال تعاريف علم الكلام القديم والجديد، نجد أنّ هذه التعاريف تتضمّن وظائف هذا العلم، وفوائده، وغاياته، ونلاحظ أنّ هذه الوظائف لا تزال مشتركة وقائمة، مع إضافة مهام جديدة بالنسبة إلى علم الكلام الجديد، نظراً إلى تغيّر الظروف الفكرية والسياسية، وبروز أسئلة مرتبطة بالعصر الحالي.

لقد كان لعلم الكلام ثلاث مهمات أساسية عند المسلمين، كما أشرنا آنفاً: **الوظيفة الأولى**: عرض الأصول العقيدية والإيمانية للإسلام، والكشف عنها، **والوظيفة الثانية**: إثبات العقائد، **والثالثة**: هي الردّ على الشبهات، التي ترد ضدّ الدين من خارجه. إضافة إلى هذه المهمات؛ التي كان يضطلع بها علم الكلام، في صيغته القديمة، ثمة أسئلة وإشكالات مطروحة على الفكر الإسلامي المعاصر، تحتّم على علم الكلام، في صيغته الجديدة، مسايرتها، وهي أسئلة تهتم بالواقع، على اعتبار أنّ الإنسان، في العصر الحالي، دخل مرحلة جديدة من التفكير، ولم يعد أسلوب الإثبات ذا بال، فالإنسان لا يريد إثبات شيء بقدر ما يريد حلّ مشكلة.

ولذلك أكّد أحد المشتغلين بهذا العلم، محمد مجتهد شبستري، في مؤلفه[1] «أنّنا نحتاج، اليوم، أيضاً، إلى علم كلام يطرح الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب مختلف يشدّ إليه الناس، بحيث يكتسب، في خضمّه، الإنسان والعالم معناهما، وليس هذا، فحسب، وإنّما تتيسر للإنسان به حياة جديدة»[2].

ويمكن تحديد مقاصد الكلام الجديد في وضع نظرية في الوجود يغلب عليها الطابع الإنساني؛ لأنّ ما تميّز به علم الكلام في التاريخ هو إهماله

(1) شبستري، محمد مجتهد، مراجعة نقدية للفكر الكلامي، قضايا إسلامية معاصرة، ع14، 2001م، ص82-83-84، بتصرف.

(2) وينظر كتابه هرمينوطيقا الكتاب والسنة، ص168-179، وكذا كتاب مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، ط1، 2000م.

مبحث الإنسان، وحياته، ودوره، ومشاكله المتجدّدة؛ أي: الارتباط بالحياة العملية، وبدلاً من الوجود الطبيعي، أو الميتافيزيقي -كما فعل المتكلمون القدامى- تنصبّ الجهود على مقاربة الوجود الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي للناس، كما ينبغي أن يقوم به المتكلمون الجدد.

3- اتجاهات تجديد علم الكلام:

ثمّة دعوات نظرية ومنهجية لتجديد علم الكلام، فمنها ما نحا منحى التجديد على مستوى المنهج، ومنها ما دعا إلى التجديد على مستوى الموضوع، وبعضها الآخر دعا الى التجديد في علم الكلام في أضلاعه المعرفية كافة (مستوى اللغة، الموضوع، المنهج، الأهداف، المسائل)، في حين ناهض بعض علماء السلف فكرة التجديد في أصلها. وحول موضوع التجديد الكلامي برز، عند كلٍّ من السنّة والشيعة، علماء كلام (متكلمون) في عصرنا الحاضر، كما كان في الماضي، ونُشِرَ العديد من المؤلفات العقائدية التي طرحت قضايا جديدة، ومحاور جدلية، ومناهج، وأدلة خاصة بكلّ طرف.

3-1- على مستوى المنهج والموضوع:

أ- الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد):

يصعب أن نُدرج كتاب محمد عبده (**رسالة التوحيد**) ضمن زاوية التجديد على مستوى المنهج فحسب، بل إنّه تضمّن لغة يسيرة، ومواضيع جديدة عبارة عن تساؤلات أفرزتها الفلسفة المادية الوضعية. وفيما يأتي، سنعرض لمحتويات الكتاب، ومنهجية تناول الشيخ عبده القضايا المطروحة.

تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام، أو «علم التوحيد»، كعلم يبحث في وجود الله، ووحدانيته، وصفاته، وحقيقة الرسالة النبوية. كان هذا العلم -كما يشير- معروفاً عند الأمم قبل الإسلام، لكنّهم قلّما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقلي؛ فكان علماؤهم يتذرّعون بالبينات الفائقة للطبيعة، أو

الخارجة عنها، بالمعجزات، أو الخرافات، أو الخطابيات، ولما جاء القرآن غيّر ذلك كلّه، فبيّن، بصورة لا تضارع، ما أذن الله لنا، وما أوجب علينا، أن نعلم، لكن لم يطلب التسليم به لمجرّد أنه جاء بحكاية، بل ادّعى، وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وردّ عليها بالحجة، وأقام الدليل العقلي حكماً فاصلاً في إقرار اليقين، وبنى أحكامه الخلقية على أسس عقلية، وهكذا «تآخى العقل والدين لأوّل مرة في كتاب مقدّس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل»[1].

وقد عدَّ العديد من المفكرين أنّ الشيخ محمد عبده، في كتابه (**رسالة التوحيد**)، من المجددين في علم الكلام، وبذلك عُدَّ من رواد علم الكلام الجديد، وذكر حسن حنفي، في السياق ذاته، أن محمد عبده بيَّن أن علم الكلام علم تاريخي صرف، نشأ من الأحداث بين الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، والسنة، ومن ثم فهو ليس علماً مقدساً، فهو علم التاريخ، كما نرى أنّه تاريخ الفكر السياسي، وهذا الأمر يقتضي تغيّر علم الكلام مع تغيّر الأحداث التاريخية. أما أرنست رينان الغربي، فقد عاب علينا تقديس علم الكلام، ناعتاً إيانا بأننا متخلفون وجاهلون؛ ليبدأ الردّ على رينان وأمثاله. وقد ظهرت أولى معالم الردّ هذا مع الأفغاني، وتابعه محمد عبده، لاسيما الجزء الأخير من كتاب التوحيد، حيث عالج عبده، في بعض النقاط، المسائل الآتية: لماذا تقدّم المسلمون؟ لماذا انتشر الإسلام في العالم بسرعة؟ هل الوحي ممكن...؟[2]

وقد تحدث محمد عمارة عن رسالة التوحيد، ولاحظ الأسلوب الجديد، الذي عرض به الشيخ محمد عبده المباحث العقدية التقليدية، وكذا المنطق العقلاني، الذي واجه به الشيخ عبده الشبهات التي أثارها المستشرقون. يقول:

---

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة، وضعه بالإنجليزية، ونقله إلى العربية: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، ص466-467.

(2) حوار مع حسن حنفي في مجلة المحجة، العدد4، 2002م، ص174.

«لقد حافظت «رسالة التوحيد» على البناء المنطقي لعلم الكلام الإسلامي، فبعد «المقدمات»، تحدث عن أقسام العلوم (...)، ثم الذات الإلهية -واجب الوجوب- وصفاته، وأفعاله، ثم عن الإنسان، وأفعاله (...)، ثمّ عن النبوة والرسالة، وما يتعلق بها من حاجة البشر إليها، وأعلامها المعجزة (...)، ثم عن قضايا عالم الغيب، وبعد إيفاء هذه القضايا العقدية التقليدية؛ الله، والعالم، والإنسان، والرسالة، والمعجزات، والوحي، والقرآن، وعالم الغيب، بعد إيفائها حقها، بمنطق جديد، عرضت هذه الرسالة للشبهات المثارة، وخاصة من قبل العقل الغربي الوضعي والمادي -فردّت عليها- بمنطقها ومناهج أصحابها... وهي رسالة التوحيد، وبذلك قد احتفظت بالهيكل الموروث لعلم الكلام؛ عقائد الإسلام وأصوله، ثم جددت في المنطق العقلاني؛ الذي استخدمته في إبلاغ الدعوة إلى هذه العقائد، وإقامة الحجة على صدقها، وإزالة الشبهات عنها»[1].

ب- طه عبد الرحمن (أصول الحوار وتجديد علم الكلام):

تحدّث طه عبد الرحمن، في كتابه: **(أصول الحوار وتجديد علم الكلام)** في الفصل الأول، عن الخطاب، ومراتب الحوارية، وشروطها، ومكوناتها، لينتقل، في الفصل الثاني، إلى الحديث عن المنهج الكلامي: المناظرة، وقد عدَّها علماً له منهج وأصول، وقد أسهمت في إغناء الفكر الإسلامي، كما عَدَّ أن عدم الاهتمام بها من قبل الباحثين المعاصرين، جاء نتيجة الفصل التعسّفي بين الفلسفة الإسلامية، وأصول الدين، أو علم الكلام، باعتبار أنّ الأولى تتوسّل بالمنطق (علم قوانين العقل)، بينما يتوسل الثاني بالجدل، فتقع المفاضلة بينهما على أساس ادعاء برهانية الفلسفة، وجدلية الكلام.

في آخر مُؤلَّف طه عبد الرحمن المذكور آنفاً، تحدّث عن الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية، وذكر أنّه يمكن أن يفتح الكلام الإسلامي،

---

(1) حوار مع محمد عمارة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16و17، 2001م.

أو الممارسة الكلامية على المسائل المستجدة، سواء التي استُحدِثت في ميدان المذاهب الفكرية، أم تلك التي أنشأها تطوّر العلم الحديث، وتقلب الأساليب التقنية. يقول طه عبد الرحمن (فإذا تبين أن «العقلانية) الكلامية تنبني على مبدأ (الفعل)، و(المفاعلة)، فإن علم الكلام، جديداً، يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية، والاختيارات المنهجية المستجدة، والنظر في التغيرات العميقة؛ التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم... ذلك أنّ (الكلام الجديد)، بمواجهته للإشكالات المستحدثة، التي يطرحها الخصم طرحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً حاسماً في تحديث أدوات المقاربة والتنظير، ودفع مستواها الإجرائي، وقوّتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ طه عبد الرحمن قد اقترح، في مؤلفه، اسماً جديداً لعلم الكلام، وهو (علم المناظرة العقدي). يقول: «إننا نرى أنّه أحقّ أن يُدعى (علم المناظرة العقدي) من أن يدعى باسم آخر، فيكون (رجل الكلام)، أو (المتكلم)، هو من قام بالشروط الآتية: بأن كان: معتقداً (...)، وناظراً (...)، ومحاوراً (...)، كما نعته، أيضاً، باسم «علم التوحيد وعلم الموجود بما هو موجود...»[2].

ج- وحيد الدين خان (الإسلام يتحدى):

يُعدُّ كلٌّ من وحيد الدين خان، في مؤلفه **(الإسلام يتحدى) (مدخل علمي إلى الإيمان)**، ومحمد إقبال، في كتابه المشهور **(تجديد التفكير الديني في الإسلام)**، من المجدّدين لعلم الكلام في القارة الهندية، وقد شمل التجديد لديهما الأبعاد المعرفية لعلم الكلام كافة، مع بقاء هويته الأصلية، فعلى

(1) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص157- 158.
(2) المرجع نفسه، ص70- 71.

مستوى اللغة؛ كانت مسايرة للعصر، أما المنهج فكان حديثاً، حيث استفاد من العلوم المعاصرة، وعلى صعيد الموضوعات والقضايا، التي أثيرت، فقد كانت وليدة تلك اللحظة الراهنة، من قبيل الإلحاد، وإنكار وجود الله، وتأليه المادة، وشبهات استهدفت بعض تشريعات الدين الإسلامي، وقد تمّ تفنيد ذلك، بما لا يدع مجالاً للشك، عن طريق استعمال السلاح نفسه؛ الذي كان يمتلكه هؤلاء الملاحدة والمشككين في وجود الله.

وقد حاول محمد إقبال، من خلال مؤلّفه آنف الذكر، إضافة إلى ردوده على شبهات الغربيين، تحويل وتفعيل معاني العقيدة إلى معانٍ اجتماعية، هدفها إصلاح الواقع الاجتماعي للأمة، حيث جعل من التوحيد الميتافيزيقي توحيداً قابلاً للتنزيل بوصفه فكرة يمكن تنفيذها على مستوى المساواة، والاتحاد، والحرية[1]. وهو الأمر ذاته الذي فعله محمد باقر الصدر في بعض دراساته، التي عَدَّ فيها أنّ مطلب إقامة العدل في المجتمع، ووحدة الأمة، مطلبان مستمدّان من وحدة الله وعدالته.

وفيما يأتي سنعرض للخطوات المنهجية لكتاب (الإسلام يتحدى)، كما عرضها الدكتور عبد الصبور شاهين، في تقديم الطبعة الأولى:

«وقد كان المؤلف منطقياً مع عصره إلى أبعد الحدود، فإذا كان أقطاب الإلحاد في الفلسفة الحديثة قد وضعوا لضحاياهم مدخلاً علمياً إلى الكفر، فلا مناصَ من أن يحاول هو، بحسه الصادق، ووعيه بحاجة المسلمين، وضعَ مدخل علمي إلى الإيمان، حيث عَدَّ العلم الحديث أساساً لعلم الكلام، أو علم توحيدي جديد. ولذلك سوف نجده يعرض (قضية معارضي الدين) بكلّ حياد وأمانة، حتى لا يتّهم، منَ اللحظة الأولى، بمخالفة المنهج العلمي، ثمّ يبدأ في مناقشتها معتمداً، في الأساس، على الإنتاج الفكري

(1) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص178، نقلاً عن يحيى محمد، في مقاله: علم الكلام والكلام الجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع14، 2001م، ص187.

الغربي، من باب ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يُوسُف: 26]، مرجئاً مسألة استخدام الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في آراء الأعداء قبل الأصدقاء»[1]. ويستقي وحيد الدين خان أدلّته من الطبيعة، ومن البحوث النفسية والتاريخية، للاستدلال على ما ظهر بشكل كبير في فترته، مثل ظاهرة الإلحاد، وإنكار وجود الله، وتأليه المادة، نتيجة الفلسفة الداروينية، والفرويدية، والماركسية. كما أنّه تحدث عن مشكلات الحضارة الحديثة، كمشكلة المرأة، والتمدّن، والملكية (...) وغيرها من المواضيع. وبخصوص خطوات منهج كتابه (**الإسلام يتحدّى**)، فقد رُتّبت ترتيباً يكاد يكون طبق الأصل من كتاب (**الظاهرة القرآنية**) للجزائري مالك بن نبي، وهذه الملاحظة أثارت إعجاب عبد الصبور شاهين، وقد عُدَّ مالك بن نبي من رواد الكلام الجديد في العصر الحديث؛ نظراً لما توافرت عليه مؤلفاته من قضايا وإشكالات الفكر الإسلامي المعاصر؛ التي عرضها بطريقة تحليلية وتفصيلية، وعالجها بمنهجية حديثة.

3-2- اتجاهات التجديد في الساحة الشيعية:

في طول الطريق الإسلامي، هناك خطان؛ خط للفلاسفة، وآخر للمتكلمين، وهذا الأمر ينطبق على الشيعة والسنة، وبدهي أن يكون الأكثرَ ارتباطاً بعلم الكلام هم المتكلمون، وفي الساحة الشيعية نجد اهتماماً كبيراً، وتحمساً شديداً إلى تجديد علم الكلام، ويرجع ذلك إلى أصالة علم الكلام لديهم، وقدرته على تحرير المسلمين من التبعية الفكرية.

وقد ظهرت، في الوقت الحاضر، اتجاهات جديدة في علم الكلام في إيران تحتضنها الجامعات الإيرانية، والحوزات العلمية، ويمكن أن نضع ثلاث مراحل لظهور هذه الاتجاهات، حسبما أورده أحد المهتمين بعلم الكلام، أحمد قراملكي:

---

(1) خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى، مقدمة الطبعة الأولى لعبد الصبور شاهين، ص15.

المرحلة الأولى: مرحلة المواجهة المحرجة بين إيران والعالم الغربي في زمن الثورة الإيرانية في بداية القرن العشرين، وقد ظهر، في هذه المرحلة، بعض تلامذة العلامة الطباطبائي، والشهيد مرتضى مطهري؛ الذي يُعدُّ أول من طرح الفكر الجديد في الكلام الإسلامي، ويجب أن ندعوه باسم «مؤسس علم الكلام الجديد»، حسب ما ذكره همايون همتي في مقالته: **مدخل إلى مبادئ علم الكلام**[1]. وقد اعتنى مرتضى بطرح جديد للمسائل الكلامية القديمة بنحو ابتكاري، ومستقل، مستفيداً من العلوم الحديثة، وقد ترك مؤلفات منها (**مقدمة لرؤية كونية إسلامية**) يحتوي على آراء جديدة، ومباحث حديثة.

نجد، في هذه المرحلة، بروز علي شريعتي؛ الذي حاول تقديم صورة إيديولوجية عن الإسلام، لينافس بها الإيديولوجيات المعارضة للدين، مثل الماركسية.

المرحلة الثانية: طرح الإسلام، في عهد الثورة الإيرانية، طرحاً إيديولوجياً، واستطاع الإمام الخميني إحياء الفكر الديني، والبلوغ به ساحل الانتصار. في هذه الفترة، طُرِحت مسائل جديدة، فتمّ تدريسها في الجامعات والحوزات العلمية، وتطوّر النقاش حولها إلى أن بلغ قمّته مع مشروع عبد الكريم سروش، صاحب مؤلف (**القبض والبسط النظري للشريعة**)؛ الذي أثار ردود فعل مختلفة ومتباينة بين مؤيد ومعارض؛ لما أثاره من أفكار جديدة، إلى جانب مفكرين ومثقفين آخرين.

المرحلة الثالثة: عرفت فيها الثقافة والفكر الإيرانيان إشكالية المنهج والمباني، وأهمّ مسألة فيهما مسألة القراءات المتعددة للتعاليم الدينية.

من خلال هذه المراحل، يتبيّن أنّ حقبة تصاعد تيار الكلام الجديد كانت بعد الثورة الإسلامية عام (1979م)، لاسيما حينما برزت التحديات التي واجهت الحكومة الإسلامية.

---

(1) ينظر: مجلة المنطلق، عدد 119 خريف - شتاء 1998م.

لا يزال علم الكلام الجديد في طور التبلور النظري، والنقاش متواصل حول مفهوم ونطاق التجدد، فهناك من يذهب إلى أنّ التجدّد في الكلام لا يَطالُ إلا ضلعاً خاصاً من أضلاع الكلام المعرفية، وهو المسائل، ويُمثل هذا الرأي جعفر سبحاني، أبرز القائلين بهذا التصور، وهو يعكس، بالإجمال، وجهة نظر الحوزة العلمية، وثمّة من يذهب إلى أنّ الكلام الجديد ذو هوية جديدة لا علاقة له بالكلام التقليدي، وبعضهم الآخر يقول: إنّ الكلام الجديد يعني التجدّد في الهندسة المعرفية، وفي أضلاع النظام الكلامي التقليدي كافة، مع حفاظه على هويته الأصلية. على الرغم من التقدم الحاصل في التنظير لهذا العلم على المستويات المعرفية كافة؛ التي تتجلّى في التعريف الجديد الذي أُعْطِي للكلام، وهو أكثر اتساعاً من علم الكلام التقليدي؛ الذي انعكس على موضوعه؛ ليصبح أكثر انفتاحاً، ويشتمل على قضايا معاصرة لم تكن مطروحة من قَبْلُ، وانعكس، كذلك، على منهج معالجته للقضايا والإشكاليات المعاصرة؛ التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمناهج الحديثة والعلوم الإنسانية، وهذا يؤثّر في مقاصد أهداف الكلام الجديد؛ حيث سيصبح هناك مرامٍ جديدة فرضتها تحديات لم تكن موجودة في القرون الإسلامية الأولى.

4- ملاحظات نقدية حول علم الكلام الجديد:

سرد يحيى محمد، في مقال له في مجلة: **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد الرابع عشر، جملة من الانتقادات حول علم الكلام الجديد، وسنعرض، فيما يأتي، بعضاً منها، مع تقليب النظر فيها:

أولها: افتقاده الوضوح المنهجي في التعامل مع القضايا، فهو، في جملة الكتابات، نجده يدافع عن قضايا النص، كما يلاحظ في عدد من الكتابات؛ التي تدفع شبهات الغربيين والمستشرقين حول حقوق المرأة والإنسان، لكنّه، في كتابات أخرى، نراه يلجأ إلى التوفيق مع مقتضيات العصر، وذلك بتوجيه المفاهيم والنصوص الإسلامية توجيهاً يناسب الواقع

الجديد، كتعامله مع قضايا المساواة، والحرية، والمواطنة، والديمقراطية، وما إليها.

وثانيها: أنّ علم الكلام الجديد ما زال في طور الثقافة، ولم يتحوّل بعدُ إلى التأسيس العلمي التخصصي[1].

كما أورد بعض الملاحظات للمهتمين بالكلام الجديد على الشكل الآتي:

أ- ينبغي التحرّر معرفياً من النزعة الإيديولوجية بالمعنى الدال على الانتماء الاجتماعي، فإذا ما أُريد للكلام الجديد أن يتقدّم خطوة باتجاه العلم الحقيقي المثمر، فلابد من أن ينزع عن جلده كلّ ما يعلق به من براثين مذهبية.

ب- ينبغي تحويل ثقافة الكلام الجديد إلى علم تخصّصي، ولاتزال الأسئلة حول طبيعته وهويته قائمة، وقد طرح بعض الباحثين في الكلام الجديد هذه الملاحظة على شكل سؤال مفاده:

«أعلم الكلام علم تخصصي كباقي العلوم الطبيعية، كالفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، أم هو تناولات ثقافية جماهيرية دون أن يتمّ تبلوره في كينونة علمية؟»[2].

علم الكلام نخبوي وغير مباح ومتاح للجميع، وذلك ما رفضه بشدّة محمد حسين فضل الله، حيث عَدّ أنّ «هذا العلم، بالدرجة الأولى، جماهيري، وليس نخبوياً؛ بل إنّ نخبويته ما هي سوى نتاج تاريخي للتضخّمات الكمية فيه»[3].

ثمّة من يسجّل على المتكلم الجديد خوضه في قضايا ومفاهيم مرتبطة بالحداثة الغربية، التي لم يشارك في صنعها، وبعضهم الآخر يلاحظ أنّ

(1) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 2001م.
(2) حب الله، حيدر، قراءة في إشكاليات النقد والتحديث لعلم الكلام عند العلامة فضل الله، مجلة الوعي المعاصر، العدد10/ 11، السنة3، 2003م، ص223.
(3) المرجع نفسه، ص221.

الكلام الجديد عبارة عن تداخل مجموعة من المعارف والعلوم، ما حدا ببعضهم إلى اقتراح تسمية هذا العلم بـ: **فلسفة الدين؛ بدلاً من وسمه بالكلام الجديد**، وعلى فرض الإيمان بهذا المشروع التجديدي للعلوم الإسلامية، وعلم الكلام تحديداً؛ تطرح إشكالية مفادها: مَن يحتضن مشروع الكلام الجديد، في ظلّ أزمة المؤسسة العلمية والدينية، في الوطن العربي والإسلامي؟ وثمّة من يشكك في التحمس الذي أبداه الكثير من الباحثين الشيعة، لتجديد علم الكلام، هذه الدعوى -في نظرهم- تروم نسف علم الكلام القديم؛ الذي يعبّر عن عقائد أهل السنة والجماعة، وهذا ما يفسر أن الدعوى للتجديد قد يكون من ورائها هدف إيديولوجي، أكثر منه هدفاً معرفياً.

وثمّة من يدعو لتجاوز علم الكلام قديمه وجديده؛ لأنّ النتاج الكلامي ينتمي إلى «برادايم» قديم[1]، بحسب رؤية ابن خلدون؛ الذي انتقد علم الكلام انتقاداً شديداً، وعَدَّه طمعاً في المُحال، بما أنّه يخوض في قضايا (موضوعات) غيبية وقطعية يجزم بها مَن يعتقد بها، وهذا يتناقض مع العلوم الحديثة القائمة على الموضوعية، والعقل، والنسبية، في حين قضايا من قبيل الألوهة، والنبوة، والمعاد، قائمة على التسليم والإيمان.

إنّ القول بعدم الحاجة إلى علم الكلام في عصر ابن خلدون، كلام لم يرق للباحث محمد زاهد جول[2]؛ حيث عدّه دعوة خطيرة تشبه القول بإغلاق

(1) ينظر: الجليدي، مصدق، أزمة العلوم العقلية في الإسلام الوسيط: علم الكلام نموذجاً، مداخلة ضمن الندوة العلمية الدولية؛ التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء في مدينة أكادير، يومي 13-14 ربيع الثاني 1431هـ، الموافق 30-31 آذار/ مارس 2010م، تحت عنوان: (العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟)، وقد صدرت أعمال هذه الندوة كاملة، عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2011م.

(2) ينظر: كامل جول، محمد زاهد، علم الكلام الخلدوني، مجلة (إسلامية المعرفة)، السنة 13، العدد 51، شتاء 1428هـ/ 2007م (يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد خاص بابن خلدون).

باب الاجتهاد، وتعبّر -في نظره- عن رؤية قاصرة لماهية هذا العلم الأصيل، ووظيفته.

وبذلك، لا يعدّ ابن خلدون -بنظر زاهد جول- في زمرة المتكلمين، ولا من المبدعين في هذا العلم، فليس له رأي يخرج عن المذهب الأشعري؛ الذي تحيّز له في أقواله، غاضاً الطرف عن آراء المعتزلة.

على سبيل الختم:

حسبنا، في هذ البحث المتواضع، أن أثرنا هذا الموضوع، الذي -في نظرنا- يحتاج إلى مزيد من التناول النظري، في جميع أبعاده المعرفية، لتعود لهذا العلم رسالته، ووظيفته، كما كان في فترة أوجه وازدهاره، وذلك يقتضي نحت تعريف أكثر انفتاحاً، وتناول موضوعات أكثر اتساعاً، وتوظيف مناهج أكثر تجديداً، واستعمال لغة أكثر بساطةً وسلاسةً[1]. كما يمكن تحديد مقاصد الكلام الجديد في وضع نظرية في الوجود يغلب عليها الطابع الإنساني، بعبارة أخرى؛ أنسنة علم الكلام لينطلق من هموم الإنسان وواقعه، فلا يستغرق في التجريد؛ لأنّ ما تميز به علم الكلام في التاريخ إهماله مبحثَ الإنسان وحياته ودوره ومشاكله المتجددة؛ أي: الارتباط بالحياة العملية، والتركيز على الوجود الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي للناس، بدلاً من الوجود الطبيعي، أو الميتافيزيقي، كما فعل المتكلمون القدامى.



(1) هذا الهاجس، الذي عبرنا عنه، نجد مثيلاً له لدى الباحثة هاجر دوير في كتابها: علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة، الصادر عن بيت الحكمة العراقي، بغداد، 2011م.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

1- ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي (5 مج)، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

2- أبو ريان، محمد علي، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمتان - علم الكلام - الفلسفة الإسلامية)**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976م.

3- الأيجي، عضد الدين، شرح المواقف، بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، حققه وخرّج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميرة، المجلد الأول، ط1، 1998م، دار الجيل، بيروت.

4- بلاجي، عبد السلام، **تطوّر علم الأصول وتأثره بالمباحث الكلامية**، كلية الآداب محمد الخامس، الرباط، وحدة المناهج، (أطروحة لنيل دكتوراه مرقونة).

5- التفتازاني، العلامة سعد الدين، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1407هـ/ 1987م.

6- خان، وحيد الدين، **الإسلام يتحدى**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط1.

7- الزحيلي، محمد، **مرجع العلوم الإسلامية: تعريفها- تاريخها - أئمتها - علمائها - مصادرها**، دار المعرفة.

8- السيوطي، الإمام جلال الدين، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق د. علي سامي النشار والسيدة سعاد علي عبد الرزاق، ج1، سلسلة كتاب إحياء التراث، مجمع البحوث الإسلامي، القاهرة، 1970م.

9- عبد الرحمن، طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.

10- عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، تحقيق محمد أبو ريان، دار المعارف.

11- الغزالي، أبو حامد:

- **إحياء علوم الدين**، دار الرشاد الحديثة، المجلد1.
- **المستصفى في علم الأصول**، م1، طبعة جديدة، رتبها وضبطها محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

12- فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة**، بالإنجليزية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر.

13- المغربي، د. علي عبد الفتاح، **الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة**، سلسلة دراسات كلامية (1)، الناشر مكتبة وهبة، ط1، 1407هـ/ 1986م.

14- المقدسي، الإمام ابن قدامة، **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق سعيد دمشقي، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1410هـ/ 1990م.

المجلات:

1- مجلة إسلامية المعرفة، السنة 13، العدد 51، شتاء 1428هـ/ 2007م.

2- مجلة الحياة الطيبة، العدد 9، ربيع 1423هـ/ 2002م.

3- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الأعداد 14/ 16/ 17 (1422هـ/ 2001م).

4- مجلة المحجة، العدد 2، 2002م.

5- مجلة المسلم المعاصر، السنة 15، العدد 60، (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة)1411هـ، (أيار/ مايو- حزيران/ يونيو- تموز/ يوليو) 1991م.

6- مجلة المنطلق، العدد 119، خريف - شتاء 1998م.
7- مجلة الوعي المعاصر، العددان 10-11، السنة 3، 2003م.



منهجيّة التجديد في أصول الفقه

ياسين الورزادي[1]

ملخص البحث:

يعدُّ علم أصول الفقه علماً منهجيّاً بامتياز، فقد كان الأصوليّون كثيراً ما يقارنونه بعلم المنطق عند الفلاسفة، وهم يقصدون بذلك وضعه في مرتبة العلم الخالص المعبّر عن أصالة الإبداع المنهجي عند المسلمين؛ لذلك فإنّ اختيارنا للمقاربة المنهجيّة، في دراسة هذا الموضوع، ينبثق من طبيعة هذا الحقل المعرفي، ويدلّ على مدى أهميّة المدخل المنهجي، بوصفه آلية علميّة ومتماسكة تكتسي أهميّة قصوى في الدرس المعرفي الحديث والمعاصر.

ولمّا كان علم أصول الفقه إطاراً نظريّاً يحدّد طرق الفهم والاستنباط من النصّ، فإنّ ارتباطه الوثيق بالظّروف، والملابسات التّاريخيّة المحيطة بذلك الفهم، جعل من الضّروري إعادة تجديد تلك الآليات؛ الّتي اشتغل وفقها العقل الإسلامي، على مدى القرون الماضيّة، بشكل يمكّن من فرز العوامل الإيديولوجيّة عن الجوانب العلميّة والمعرفيّة، حيث لا يتحوّل الواقع السياسي والتّاريخي إلى مطلق مقدّس متعالٍ على حيثيات الواقع الّذي أفرزه.

---

(1) أستاذ باحث في الفكر الإسلامي، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان - بني ملال - المغرب.

وقد كانت نقطة انطلاق هذا البحث مبنيّةً على مسلّمة أساسيّة، مفادها أنّ أيّ محاولة تجديديّة، في مسائل الفقه، لا يمكن أن تكون ذات جدوى، أو أهميّة، إذا لم تتأسّس على منهجيّة تجديديّة في أصول الفقه؛ لأنّ هذا الأخير يشكّل الأساس النّظريّ؛ الّذي يستمدّ منه الفقه مقوّماته، ومفاهيمه، وآفاقه. وبما أنّ التّجديد، الّذي يقدّم اليوم، ليس على المستوى المطلوب، بسبب ثقل المنظومة الفقهيّة - وهو ثقل تستمدّه من توظيفها السياسي والإيديولوجي، في عمليّة الصّراع الاجتماعي - فإنّه قد بات من الضروري تمييز الجانب المعرفي من الجانب الاجتماعي التّاريخي، لكي نعيد تلك المنظومة الفقهيّة إلى حجمها الحقيقي عوض أن تظلّ مكرّسة لدعوى القداسة.

بناء على ذلك، تتمحور إشكاليّة البحث حول منهجيّة التّجديد في أصول الفقه، فالعقل الفقهي الإسلامي؛ الّذي يعدُّ إحدى آليات إنتاج المنظومة الأصوليّة، قد ثبت عجزه عن مواكبة التّحولات الجارية في عالمنا المعاصر؛ ممّا يحتّم ضرورة تجديد ونقد الأسس المرجعيّة، والأصوليّة الّتي انبثق من خلالها، عبر إعادتها إلى سياقها التّاريخيّ، الّذي تشكّلت في إطاره، ومن ثَمّ موضعتها في موقعها الطبيعي من حركة التاريخ، وذلك كلّه في إطار استحضار المعطيات والتّحديات المعاصرة، والمتعلّقة بالتّجاذبات القيميّة الحاصلة في زمن العولمة؛ الكونيّة التعدّديّة، والحوار، وصدام الحضارات، ونهاية التّاريخ.

سوف أعمد إلى بحث منهجيّة التّجديد الأصولي، من خلال تناول العناصر الآتية:

- **تمهيد.**

- **المبحث الأول**: العقل الفقهي بين مسار التّشكّل التّاريخي ونزعة القداسة.

المطلب الأول: علم الأصول وإشكاليّة الاتّباع والإبداع.

المطلب الثاني: العقل الفقهي وأزمة التّجديد في المعرفة الإسلامية.

- **المبحث الثاني**: نحو توسيع دائرة الأصول.

المطلب الأول: قراءة في بعض المحاولات التّجديديّة المعاصرة.

المطلب الثاني: منظومة القيم والتجديد الأصولي.

- **خاتمة.**

الكلمات المفاتيح:

أصول الفقه، العقل الفقهي، منهج التجديد، الأدلّة الشرعيّة، الاستنباط، مقاصد الشريعة، منظومة القيم والتشريع.

تمهيد:

يروم هذا البحث كشف مستويات العلاقة القائمة بين تمثّلات الدّين عبر التاريخ، أو الممارسة الاجتماعيّة للدّين؛ الّتي تعبّر عن التّفاعل الحاصل بين العقل، والوحي، والواقع، والّتي يشكّل علم أصول الفقه أحد إنتاجاتها الأصيلة في الفكر الإسلامي، كما يهدف إلى توضيح أهميّة العوامل القيميّة والتجديديّة، ودورها الحيوي في تحريك مسار التّاريخ؛ ذلك أنّ عمليّة التّجديد، في هذا العلم، ظلّت رهينة لأصولها المرجعيّة الأولى، دون التفات إلى متغيّرات الواقع المعاصر، ودون اهتمام بالعامل القيميّ؛ الّذي ظلّ ثانوياً ومهمّشاً في أغلب المقاربات التّجديديّة، على الرّغم من أهميّته، وفاعليّته المتمثّلة في تعبيره عن الجوهر الإنساني والدّيني معاً.

انطلاقاً من هذه الرؤية، تتمحور إشكاليّة البحث حول بنية العقل الفقهي الإسلامي، باعتبار ذلك مدخلاً أساسياً لفهم حالة الانغلاق والانسداد، الّتي جعلته عاجزاً عن مواكبة التّحولات الجارية في عالمنا المعاصر، وذلك من خلال مقاربة ونقد الأسس المرجعيّة والأصوليّة؛ التي انبثق من خلالها، ببحث مسار تشكّله التّاريخي، عبر إعادته إلى سياقه الاجتماعي، الذي تشكّل في إطاره، ومن ثمَّ إعادته إلى موقعه الطبيعي من حركة التّاريخ، وذلك كلّه

في ضوء استحضار المعطيات والتّحديات المعاصرة والمتعلّقة بالتّجاذبات القيميّة الحاصلة في زمن العولمة، ومقولات صراع الحضارات، ومدى قدرة الدّين -باعتباره منبعاً للقيّم- على ترتيب علاقات منسجمة مع القيم الإنسانية والكونية.

وسأعتمد، في مقاربة هذا الموضوع، على منهجيّة محدّدة، وهي عرض وتقييم بعض المحاولات التّجديديّة المعاصرة، وكذلك تحليل ومراجعة المداخل والآليات؛ الّتي شكّلت هذا العقل الفقهي، فيما يتعلق بعلم أصول الفقه، باعتباره يمثّل المرجع الإبستمولوجي والمنطقي؛ الذي يعتمد عليه العقل الفقهي، فهي منهجيّة تتوخّى رصد الآليات، والمداخل، والمناهج، استناداً إلى رؤية كونية أرحب، وأوسع، وأكثر انفتاحاً، تستحضر مقتضيات الواقع، وتستشرف متطلبات المستقبل.

لقد ظلّ العقل الفقهي يشكّل عائقاً كبيراً أمام تطوّر المعرفة الإسلامية، منذ أن تحوّل إلى نزعة حرفيّة ظاهريّة، تمّ، من خلالها، إعادة صياغة العقل الإسلامي وفق رؤى تاريخيّة ضيّقة، أرادت أن تتلبّس بلبوس القداسة، تحت ضغوط وملابسات تشابكت فيها الممارسة السياسيّة بالممارسة الدينيّة، وخضعت فيها المعرفة الموضوعيّة لإملاءات الإيديولوجيا، وشروط المصالح السلطويّة، حتّى أضحى من الصعب التّمييز بين ما هو ديني، وما هو ممارسة اجتماعيّة للدّين؛ أي: أنّنا وجدنا أنفسنا أمام حالة من التّماهي المزعوم بين الدين والتدين، وربّما توارى ما هو ديني أمام تضخّم ما هو تديّن تاريخي؛ حتّى تحوّل الفرع أصلاً والأصل فرعاً.

كلّ هذا، وغيره ممّا سنتطرّق إليه في ثنايا هذا البحث، يحيلنا على ضرورة مراجعة هذا العقل، وإعادة بنائه من جديد، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلا وفق رؤية تجديديّة معاصرة تستنطق الوحي والتّاريخ معاً، وتستوعب التّراث في أفق تجاوزه نحو رؤى أكثر انفتاحاً واستيعاباً لما يقتضيه العالم المعاصر من متطلبات، ولما يفرضه من تحدّيات ورهانات على صعيد الفكر،

والثّقافة، والسياسة، والمجتمع، تستلزم كثيراً من قيم الانفتاح، والتّعدد، والاختلاف، والحريّة، إذا أراد العالم الإسلامي أن يستعيد موقعه الحضاري في عالم اليوم.

ولاشكّ في أنّ تفعيل هذه الرؤية يتطلّب أدوات وآليات ومداخل منهجيّة، وهو ما يسوّغ اختيارنا حقل منهجيّات التّجديد الأصولي، باعتبار ذلك يساعد في الكشف عن الخطوات المنهجيّة، والمداخل المعرفيّة، بقصد تجاوز الرؤية الفقهيّة الضيّقة للدّين، إلى الرؤية الكونيّة والإنسانيّة؛ الّتي تُعدّ أكثر انفتاحاً وانسجاماً مع حقيقة الجوهر الإنساني والدّيني.

المبحث الأول: العقل الفقهي بين مسار التشكّل التاريخي ونزعة القداسة:

المطلب الأول: علم الأصول وإشكاليّة الاتّباع والإبداع:

لعلّ أهميّة علم أصول الفقه، بالنسبة إلى الفقه، هي أحد الجوانب الّتي تفسّر لماذا ظلّ البحث حوله محاطاً بنوع من التّوجس، والتّردد، على الرغم من كثرة المؤلفات الأصوليّة في المراحل التّاريخيّة السابقة، إلّا أنّها تكاد تنحو منحى واحداً في تقرير مسائله، ودراسة مباحثه، وهي مؤلّفات يغلب عليها السعي نحو صياغة قوالب فكرية ودينيّة جامدة، بحيث تتأطّر داخلها مختلف الآراء، والأحكام، والاجتهادات الفقهيّة.

فهو، إذاً، يمثّل بالنّسبة إلى الفقه مرجعيّته المعرفيّة، ومنطقه الإبستمولوجي؛ لذلك كان لابدّ من تحرير البحث فيه، قبل الانتقال إلى أيّ موضوع آخر؛ لأنّه يفسّر لنا المسار التّاريخي لتشكّل العقل الفقهي.

قبل أن نفصّل الحديث في إشكاليّة الاتباع والإبداع، في علم أصول الفقه، لا بأس في أن نختصر الحديث عن تاريخ هذا العلم، وعن مباحثه، وطرق التأليف فيه، والمؤلفات الأصوليّة، الّتي كتبت فيه؛ لأنّ الإطناب في ذلك سيفضي بنا -لا محالة- إلى أمور خارجة عن مقصود هذا البحث،

بالاضافة إلى كونها معلومة وموجودة في كتب تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله؛ لذلك لن نقف عندها طويلاً إلّا في بعض المحطّات.

مفهوم علم أصول الفقه وموضوعه:

علم الأصول: هو الأسس العامة للفقه؛ التي تحدّد المناهج والقواعد الواجب مراعاتها من لدن الفقيه، في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلّتها التّفصيليّة. أمّا موضوعه، فهو بيان مناهج الاستنباط وقواعده، وذلك من خلال بيان مراتب الأدلّة الشرعيّة، ومدى حجيّتها، الّتي هي: القرآن، والسنّة، والإجماع، والقياس، وبيان الأدلّة؛ التي اختلفوا فيها كالمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وبيان الظّني منها من القطعيّ، ورسم الطرق المتبعة عند تعارض ظواهر النصوص، ووضع القواعد اللّغويّة والأصوليّة الكليّة؛ الّتي ترشد الفقيه أثناء الاستنباط، والّتي يصل إليها الأصوليّ عن طريق استقراء نصوص الشريعة، وأساليب اللّغة العربية، مثل الأمر للوجوب، والنّهي للتحريم، والعام قطعي الدّلالة على أفراده حتّى يقوم دليل التخصيص، وغيرها من القواعد التي يقرّرها علماء الأصول.

أهميّة علم أصول الفقه:

يُعدُّ علم أصول الفقه من أعظم العلوم؛ التي امتاز بها المسلمون من غيرهم، فهو يشكّل «الأساس الإبستمولوجي للمعرفة الدينيّة الإسلاميّة قديماً»[1]. وإنّ أهميّته عند الأصوليين لا تتجلّى، فحسب، في معرفة حكم الله في أفعال المكلّفين، وإنّما تتجاوز ذلك إلى كونه يُعدّ من العلوم الضرورية لكلّ مجتهد يسعى لاستنباط الأحكام، لأنّه لا يتصوّر أن يقدم مجتهد على عمليّة الاجتهاد، دون أن يكون عالماً بأصول الفقه.

---

(1) الجمل، بسام، مطاعن النّظّام في الأخبار ورواتها، حوليات الجامعة التونسية، جامعة منّوبة، كلية الآداب، العدد 44، 2000م، ص109.

كما أنّ معرفة علم أصول الفقه ترشد إلى فهم الأسس، التي بنيت عليها تلك الثّروة الفقهيّة؛ التي خلفها أجيال من العلماء والمجتهدين على مرّ العصور؛ ممّا يساعد على فهم حقيقة الاختلاف الفقهي بين الأئمة المجتهدين، ولا شكّ في أهميّة ذلك في عملية التقريب بين المذاهب الفقهية، وفي عمليّة الموازنة بينها، لاسيما فيما أصبح يعرف بعلم أصول الفقه المقارن.

نشأة علم أصول الفقه:

لقد نشأ علم أصول الفقه في القرن الثاني الهجري، وكان أوّل من دوّن قواعده، وجمع بحوثه في كتاب مستقل، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، فقد ألّف كتابه **(الرّسالة)**، واضعاً فيه قواعد الاستنباط وضوابطه، وهذا هو نظر جمهور الفقهاء في تقريرهم الأسبقيّة للشافعي في تدوين علم أصول الفقه. «إذا كان الشافعي هو أوّل من وجّه الدراسات الفقهيّة إلى ناحية علميّة، فهو، أيضاً، أول من وضع مصنفاً في العلوم الدينيّة الإسلاميّة على منهج علميّ بتصنيفه في أصول الفقه»[1].

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الشافعي هو من أنشأ هذا العلم؛ لأنّ هذا العلم نشأ مع نشأة الفقه في عهد رسول الله ﷺ، ولكن معنى ذلك أنّه أوّل من قام بضبط قواعد الاستنباط، وجمع أشتاتها، ودوّنها في علم منظّم الأجزاء، محكم الأبحاث.

ولن نعرض للخلاف حول أسبقيّة التّأليف في علم الأصول، ذلك أنّ «المتكلّمين في الأصول قبل التّدوين كثيرون، في عهد الصحابة والتّابعين، ظهرت في نماذج تطبيقيّة في أحكام الخلفاء الراشدين، وغيرهم من القضاة، والحكام، ونماذج نظريّة، من أبرزها خطاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى

---

(1) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط3، 1386هـ/ 1966م، ص232.

الأشعري، والمقالة المرويّة عن واصل بن عطاء، أو المكاتبة بين مالك بن أنس والليث بن سعد، وغير هذا كثير»[1]، وهذا يعني أنّ المنهج «الأصولي نفسه كان قد تكوّن إلى حد كبير، وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعي عناصر بيانيّة ونقليّة خاصّة بطرق الإسناد، أو عدالة الناقلين، أو على العموم مباحث خاصّة بالكتاب والسنّة، وبجانب هذا كانت هناك طرق عقليّة، أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم؛ بل حتّى هذه الطّرق لم يلجأ إليها الشافعيّ في رسالته»[2].

لقد كان الهدف العام من وراء نشأة وتدوين علم الأصول وضعَ الإطار النّظريّ لمختلف العلوم الدينيّة، ومحاولة تقنينها في صورة تحدّ من حريّة الاختلاف، وتضع السياج الذي ينبغي أن تقع ضمن دائرته كلّ محاولة اجتهاديّة، أو تجديديّة. فهو-وإن كان في بداية وضعه محكوماً بهاجس الحفاظ على الدّين- لم يستمر كذلك؛ لأنّه انحرف عن مسيرته في اتّجاه آخر، جعله يتحوّل إلى قواعد وضوابط جامدة وقامعة، تعبأ للقيام بوظيفة إيديولوجيّة من أجل الحفاظ على السّلطة السياسيّة.

إشكاليّة ا لإبداع والتجديد في أصول الفقه:

لعلّ الدواعي والمسوّغات، المعرفية والمنهجيّة والواقعيّة؛ الّتي تتعلّق بالتّجديد في علم أصول الفقه، كثيرة ومتعدّدة، ويمكن حصرها في المسائل الآتية[3]:

---

(1) أبو سليمان، عبد الوهّاب إبراهيم، الفكر الأصولي دراسة تحليليّة نقديّة، دار الشروق، جدة، ط1، 1403هـ/ 1982م، ص65.

(2) النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط3، 1404هـ/ 1984م، ص85.

(3) انظر: شهيد، د. الحسّان، نظرية التجديد الأصوليّ من الإشكال إلى التّحرير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- لبنان، دراسات شرعيّة (1)، ط1، 2013م، ص39-40.

- **فرض مقصدي**: ومفاده أنّ واقع الأمّة، بما يكتنفه من تراجع وثبات حضاري على مستويات متعدّدة، يتطلّب إعادة النّظر في الأسس المنهجيّة المستند عليها في إنتاج المعرفة القانونيّة والاجتماعيّة السلوكيّة، حتّى تستعيد نهضتها، وفعلها الحضاري.

- **فرض موضوعي**: ويتأسّس على الاعتبار التّجديدي في موضوع لم يعهد فيه ذلك المطلب، بمعنى أنّ علماء الأمّة لم يتداولوا موضوعاً اسمه التّجديد الأصولي.

- **فرض علمي**: إنّ النّشأة الإبستمولوجيّة لعلم أصول الفقه، والقضايا المعرفيّة؛ الّتي بحثها علماء الأصول، كان مبدأ بعدها العلمي يرسو عند نشدان القطع في الأدلّة والأصول مع الشافعي، وتوقّفت عند الاستدلالات المنهجيّة على القطع مع الشاطبي، فهل لا يزال استصحاب النظر في الأصول بهذا الاعتبار وارداً؟

- **فرض منهجي**: ويتلخّص في مسألة المبتدأ والمنتهى في عمليّة التّجديد الأصولي.

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ الشافعيّ كان أوّل من دوّن هذا العلم، ما يحتّم ضرورة فحص المنطلقات التأسيسيّة؛ التي أملت عليه ما ذكره في كتابه **(الرّسالة)**، «لقد كانت منظومة الشافعي الأصوليّة صالحة ما كانت الظروف التّاريخية مشابهة لظروفه، إلّا أنّ تغيّر هذه الظروف تغيّراً جذريّاً، تحت وطأة الثورات الصناعيّة والتقنيّة والإعلاميّة، وما يشهده العالم من تحوّلات في أنماط المعيشة، وفي القيم المجتمعيّة، وفي الوسائل المعرفيّة، كلّ ذلك يحتّم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها»[1].

رسم علم أصول الفقه حدود التّنظير والاجتهاد بشكل عام، وسيّج العقل الفقهيّ بجملة من الضوابط والقواعد استقرّت، وترسّخت في تاريخ الفقه

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، لبنات، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، ص143.

بصفتها مسلّمات لا يمكن أن يخرج عن دائرتها أيّ نوع من التفكير الفقهي؛ لأنّ الشافعي واضع علم أصول الفقه كان «مشغولاً، من حيث المبدأ، بتحقيق وحدة التّفكير الفقهي»[1]؛ لذلك فإنّ الأصول وضعت لتحدّ من الاختلاف والتّعارض، وتوحد منطلقات المعرفة الدينيّة، وليست مشكلة الأصول تقف عند هذا الحدّ، بل إنّ المسألة تتّخذ أبعاداً أكثر خطورة، إذا ما علمنا أنّ العقل الفقهيّ تعدّى مجاله التّخصصي، ليعيد تشكيل وصياغة العقل الإسلامي عموماً، عبر آلياتٍ ومنطلقات مرجعيّة ومنهجيّةٍ أصبح مجرّد إعادة التفكير فيها يُعدُّ خروجاً عن دائرة الإسلام.

لأجل ذلك، كان من الواجب أن نعيد التفكير في هذه القدسيّة المدّعاة لهذا العلم، الذي كان، في حقيقته، تعبيراً عن نشأة تاريخيّة لاحقة عن زمن النبوّة، لا من حيث التكوّن، ولكن من حيث التّقعيد، والتّنظير، والتّركيب، فكان كلّ واحد من أئمّة الفقه يضع من القواعد ما يتوافق مع ما قاده إليه اجتهاده. وليس أدل على ذلك اختلاف كلّ مذهب، أو مدرسة فقهيّة، عن غيرها من المذاهب الأخرى، وهو اختلاف يؤشّر إلى حقيقة التعدّد في القراءات، والتفسيرات، والتّأويلات؛ التي شهدها تاريخ التّشريع الإسلامي والفقه، ولا يمكن أن نفهم ذلك إلّا في إطار حالة الصراع الاجتماعي، والسياسي، والمذهبي؛ الذي ساد في فترات عديدة من أطوار الفقه الإسلامي.

وهذا يعني أنّه لا يمكن أن تتمّ عمليّة التجديد إلّا بإعادة الربط بين التداخلات الجدليّة؛ التي حصلت بين المعرفة والسّلطة، وبين المعرفي والإيديولوجي، حتّى يحصل هنالك تمييز بين هذه المستويات، وإعادة ترتيب لها وفق ما تمّ في سياقات التّاريخ؛ إذْ «كيف يمكن إنجاز تقويم للعلم في

(1) كولسون، ن. ج.، في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، مراجعة: د. محمد محمود عبد اللطيف الشافعي، المؤسسة الجامعيّة، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1992م، ص86.

الإسلام، سواء من حيث النّشأة، والأهداف، والمقاصد، أم التّطور، دون أن نضع في الاعتبار أهمية السّلطة السياسيّة ومؤسّساتها المختلفة، كإطار اجتماعي، ومعطى واقعي، حيث لا تكفّ تلك السّلطة عن ترك بصماتها على كلّ من يمرّ في طريقها»[1].

ذلك أنّ البعد الجدليّ للمعرفة والسلطة حاضر بشكل كبير في تاريخ الإسلام، «ولعلّ ممّا عمّق حساسيّة العلاقة بين مالك السلطة السياسيّة في الإسلام، وبين العالم المشتغل بالمعرفة، أنّ كلا الرّجلين قد اقتنعا باستحالة التزام الحياد، كلّ منهما تجاه الآخر، الأمر الذي جعل المشاكل السياسيّة همّاً دائماً في الخطاب الكلامي والفقهي، ما جعل امتلاك المعرفة، وتأطيرها، وتوجيهها، همّاً دائماً لدى الخليفة، أو السّلطان. وإنّ في العلاقة الجدليّة بين الرّجلين، في تاريخ الإسلام، ما ينبئ بمدى حضور المشكل السّياسيّ كبعد من أبعاد تاريخ تشكّل المعرفة في الإسلام، وبمدى تأثّرها به، ما يعطي المشروعيّة لقراءة الإنتاج المعرفيّ -الفقهيّ والكلاميّ- من خلال مقاصد وأبعاد سياسيّة»[2].

ومجمل القول، في هذا المطلب، أنّ علم أصول الفقه، كغيره من العلوم، يبقى اجتهاداً بشريّاً استجاب لظروف المجتمع الإسلامي في تلك اللحظة من تاريخ التّشريع الإسلاميّ. «إن دراسة حجية الأصول، في ضوء التاريخ، تؤدي إلى استنتاج أنّها مجرّد اجتهادات بشرية نسبية تاريخية محكومة بضغوط الانتماء المذهبي والسياسي للأصوليين، وبحدود الثقافة السائدة، ومقتضيات الزمان والمكان الخاص بكلّ أصولي، وإذاً، فإنّ تغليفها بالمقدس ما هو إلا محاولة لتوظيفها في خدمة أهداف إيديولوجية ومذهبية،

(1) الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص79.

(2) المرجع نفسه، ص150.

خفية أحياناً، وصريحة أحياناً أخرى»[1]، وتبقى الأسئلة المطروحة: إلى متى سيظلّ العقل الإسلاميّ مرتهناً لتعليلات أصولية يعدّها منظومات مكتملة وناجزة؟ وهل لا تزال تلك المنظومة الأصوليّة التقليديّة تملك مقوّمات الاستمرار والتّحيين في ظلّ عالم اليوم؟ وهل يمكن أن نخرج إلى الوجود نظرية أصوليّة جديدة ومعاصرة، تستطيع حلّ مشكلات الجمود السائدة في الفكر الإسلامي؟

المطلب الثاني: العقل الفقهي وأزمة التجديد في المعرفة الإسلامية:

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ أيّ محاولة تجديديّة في المجال الفقهيّ لن تكون ذات قيمة معرفية ومنهجيّة حقيقيّة، دون أن تتأسس على أصول فقه جديدة، «والحقيقة أنّ العلاقة بين التّجديد في الفقه، والتّجديد في أصول الفقه، علاقة وثيقة؛ فالتّجديد في الفقه يقوم على التّجديد في أصول الفقه، بمعنى أنّه إذا كان هناك تجديد في أصول الفقه، فإنّه ينبني عليه -بطبيعة الحال- تجديد في الفقه، واجتهاد جديد وفقاً للمناهج الجديدة التي توضع لأصول الفقه، وسوف يكون لهذا أثره في المادّة الفقهيّة، ولكنّ التّجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتّى تتمّ بلورته، ووضع القواعد المتعلّقة به، وفهمها، ثمّ تطبيقها في الفروع، إلى أن تصل إلى فقه جديد مبني عليه»[2].

وكذلك الأمر بالنّسبة إلى المعرفة الإسلاميّة، إذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ العقليّة الفقهيّة تفرض هيمنتها على باقي فروع المعرفة الإسلاميّة، ولأجل ذلك، إنّ أيّ «عمل تجديدي للعقل العربي الإسلامي، لابد من أن يبتدئ من ها هنا، من خلخلة أصول العقلْ، وهي أصول الفقه، وإعادة تأصيل الأصول

(1) ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009م، ص315.

(2) عطيّة، جمال، تجديد الفقه الإسلاميّ، بالاشتراك مع الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1430هـ/ 2000م، ص17.

بالشكل الذي يجعلنا نعيشُ عصرنا وواقعنا بكلّ حيثياته وإملاءاته، بعيداً عن أيّ توجيه خارجي»[1].

ولقد كثر الحديث عن أزمة المعرفة الإسلاميّة، وعن عواملها وأسبابها الداخلية والخارجية، وهي، في جوهرها، أزمة إبداع ضَمُر فيها عطاء العقل الإسلاميّ، وتعطّلت فيه إمكانات التجديد، منذ أن تمّت الدعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد، وساد التعصّب المذهبي، واحتدّ الصراع السياسيّ والاجتماعيّ، وتحوّل الإسلام من رسالة إنسانيّة كونيّة إلى حالة خصوصيّة تتّسم بالانغلاق، والجمود، والإقصاء، ورفض الآخر.

ولقد كان للعقل الفقهيّ دور كبير في هذه الأزمة، فالفقهاء «لا يسألون هل هذا الرأي، في ذاته، صحيح أو خاطئ، وهل هذا المذهب، في ذاته، نافع أو ضار، بل يسألون، أولاً: أهو مطابق للدين أم مخالف له؟»[2]، وهذا العقل الفقهي، الذي يقوم على التّأصيل، ويحاول أن يردّ كلّ شيء إلى الدّين، دون أيّ تمييز، أو فصل مجالات الحياة والعلم. وتعدّ آراء الفقهاء اجتهادات مطلقة لا يمكن الخروج عنها؛ حتى رأينا كيف أصبحت المذاهب الفقهية تُفرض فرضاً في كثير من أقطار العالم الإسلامي. وهنا، يطرح السؤال: «لماذا يصّر الخطاب الأصوليّ على تقديم الإسلام في صياغات فئوية محدّدة تدّعي أنّها تمثّل الإسلام الصحيح، ولا تعدّ نفسها مجرّد صياغة من الصياغات الإسلاميّة»[3].

ولعلّ هذا الانغلاق كان له بالغ الأثر في المعرفة الإسلاميّة، فلقد «عزل العالم الإسلامي نفسه بنفسه عن التّاريخ في مرحلة معيّنة من مراحل تطوّره،

---

(1) الطاهري، عادل، أصول الفقه: تاريخية المبحث وأفق التجديد، بحث منشور على الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم دراسات الموروث الديني.

(2) النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010م، ص101.

(3) عيد، عبد الرزاق، أزمة التنوير شرعنة الفوات الحضاري، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1997م، ص289.

حيث جعل نفسه سجين تصوّر أصوليّ لثقافته الخاصة، فنبذ منها كلّ ما لا يوافق ذلك التصوّر، كان ذلك انتحاراً فكريّاً حقيقيّاً»[1]، ومن أهمّ صور ذلك الانتحار الفكري، إغلاق باب الاجتهاد، حيث إنّه في «النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، نشأ القول بمنع الاجتهاد، وعرفت المسألة باسم: قفل باب الاجتهاد، وقيل، بعد ذلك، بوجوب التّقليد مطلقاً دون تحديد مَن الّذي يجب تقليده من العلماء... ثمّ تطوّر الأمر إلى القول بوجوب تقليد واحد من الأئمة الأربعة»[2].

صحيح أنّه كانت هنالك أسباب ومسوّغات كثيرة لإغلاق باب الاجتهاد، منها حالة التفكّك، والضعف، والانحطاط، الّتي سادت المجتمع الإسلامي، ما دفع علماء الإسلام إلى حماية الإسلام خوفاً عليه من الضّياع والانحراف، كما اعتقدوا، فاكتفوا بما وجدوه عند سلف الأمّة، «فبمرور الزّمن، صار أقدم علماء السلّف هم وحدهم أصحاب القول والفصل، وما انفكّ الأمر يتفاقم، بعدئذ، حتّى آلت السيادة العلميّة إلى أحد شرّاح التّصانيف القديمة، إلى حدّ أنّ الأجيال التالية لم تعد تجرؤ على معارضة الشرّاح المتأخّرين، مكتفية بإضافة بعض التّبريرات، أو تدقيق بعض الجوانب»[3].

وعمليّة التّأصيل هذه تشكّل رؤية تمجيديّة لتاريخ الأسلاف وقراءاته للنّصوص، «فهي، بذاتها، تعبير عن أزمة، وبالتّحديد أزمة قراءة، فلا هي تجيد قراءة التاريخ، ولا هي تجيد قراءة النصوص، وهي تقرأ الأول قراءة غير تاريخية، وتقرأ الثانيّة بتعسّف، وفي الحالتين تعلن عن إفلاسها، حين

(1) هويدا، فريدون، الإسلام معطّلاً - العالم الإسلاميّ ومعضلة الفوات التّاريخيّ، ترجمة: حسين قبيسي، مراجعة: مروان الداية، دار بترا، سورية، ط1، 2008م، ص21.

(2) العوّا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التّجديد، منشورات الزمن، الرباط، سلسلة شرفات، 22، الكتاب الثاني والعشرون، 2008م، ص58.

(3) الشرفي، محمد، الإسلام والحرية - سوء التفاهم التّاريخي، دار بترا، سورية، طبعة جديدة منقحة، 2008م، ص118.

تستنقح في قراءات سواها، وتستسلم لقراءات أسلافها، وتعلن أفضليّة القراءة القديمة، وأفضليّة النّصوص القديمة. إنّها تقفل باب الاجتهاد وباب الإبداع في آن. إذاً هي تحجر على العقل، وتعلن نهاية التّاريخ قبل فوكوياما»[1].

إنّ هذا العقل الفقهي التقليدي ما كان ليستمرّ في التأثير والفعل لولا وجود حالة اجتماعية متدهورة ومتخلّفة، وسيادة رؤى سياسية متسلّطة توظّف الدّين لصالح أهداف تقف ضدّ أيّ إصلاح، أو تجديد نهضوي. «إنّ رفض الحوار العلمي، وتكريس منطق النّقل على حساب منطق العقل، لا يزال مهيمناً ومدعوماً من سلطات سياسيّة ترى المؤسّسة الدّينيّة الرسميّة خير حليف، لخنق حركات التّجديد والإصلاح»[2].

فالتّعاطي مع إنتاجات العقل الإنساني عموماً ينبغي أن يتمّ وفق محدّدات منهجيّة نقديّة، تنطلق من رؤية إنسانيّة؛ وكونيّة تَعُدُّ أنّ ذلك التّراث لا يمكن أن يستمرّ في الحاضر بالشّكل الّذي نلاحظه اليوم، وأنّ عمليّة التفكيك والنقد لابدّ من أن تستمرّ إذا ما أراد العقل الإسلاميّ تحقيق النهضة الإسلاميّة المنشودة. فالعجز الفكري والمعرفي؛ الذي يعاني منه الفكر الإسلامي اليوم، يعود، في جزء كبير منه، إلى غياب روح التّساؤل، والتأمل، والنّقد، وإلى طبيعة الأسئلة الزائفة والوهمية، التي يترتب عليها، بالضّرورة، إجابات وحلول خاطئة، أو أنّها تبقى، في غالب الأحيان، أسئلة معلّقة.

وليس في وسع الباحث إلّا أن يلاحظ أنّ الكيفيّة، التي اشتغل بها العقل الفقهي في عصور الانحطاط، ظلّت تفتقر إلى شروط الإبداع. «إنّ الفقهاء

(1) مقلّد، محمد عليّ، الأصوليات بحوث في معوقات النهوض العربي، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط1، 2000م، ص11.

(2) أبو زيد، نصر حامد، التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّفكير، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2010م، ص84.

ينظرون إلى الدّين من زاوية ما سمّوه الأحكام؛ أي: في إطار الحلال والحرام، وما بينهما من مندوب ومكروه، وهذه الأحكام، في الحقيقة، متأخّرة عن زمن الرسالة، فلا نقف على تحديد لها في النصّ القرآني، ولكن رغم ذلك فإن الفقهاء اعتبروها ملخّصة للدّين برمّته»[1].

العقل الفقهيّ، إذاً، أصبح يشكّل نمطاً من التّفكير التّقليدي الفاقد مقوّمات الإبداع والفاعليّة، والعاجز عن تقديم إجابات حقيقيّة لمشكلات اليوم. «لقد سعى الفقهاء، إذاً، إلى تسييج فهم النصّ، وهو ما أدّى إلى التباسه في الأذهان بالموروث الفقهي، فقد عمد الفقهاء والأصوليون إلى وضع العديد من الضوابط؛ التي أصبحت، على التّدريج، ملزمةً مع كلّ تعامل مع النصّ، إلى الحدّ الّذي أصبحت النصوص معه لا تفهم إلّا من خلال الموروث الفقهيّ»[2]. أمّا عن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء، فهو اختلاف «في أمور متّفق على إمكانيّة الاختلاف فيها، وهو، في الآن نفسه، إقصاء لأمور أخرى لا يجوز الاختلاف فيها. والذين وضعوا ما يجوز الاختلاف فيه، وما لا يجوز، وسيّجوا هذا الخلاف، إنّما سيّجوه بحكم اجتهاداتهم، ولا يقتضي النصّ، بالضّرورة، هذا التسيّج الّذي حصل في نطاق الفكر الإسلاميّ التّقليديّ»[3].

ولعلّ أسلم الآليات المنهجيّة، التي يمكن أن تسعف في نزع القداسة عن هذا التّاريخ الفقهي، آلية النقد، باعتبارها مدخلاً مهمّاً في مشروع التّجديد المنشود. «إنّ هذا البحث النّقدي التّحليلي للأفكار والمسلّمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالاتها

(1) حمّامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة ودار العقلانيين العرب، بيروت - لبنان، ط1، تموز/يوليو 2006م، ص121.
(2) المرجع نفسه، ص122.
(3) الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلاميّ، نشر الفرنك، الدار البيضاء، 1998م، ص13.

في سياق تكوّنها التّاريخي الاجتماعيّ، وبذلك، يردّها إلى أصولها، بوصفها فكرة، وليست عقيدة، وهذا النّمط من البحث النّقدي التّحليلي-التّفكيكيّ يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جرّاء الترديد والتكرار، ومن جرّاء تشويه الأفكار الأخرى، التي تخالفها، وتدحضها، وفي عمليّة إزالة القداسة تلك نوعٌ من التفكيك المعنويّ؛ الذي لايغتال الأفكار، ولكنّه يكتفي بردّها إلى سياقها، الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض الفكر، وليس على أرض العقيدة»[1].

إنّ الطابع الإيديولوجي، باعتباره معرفة زائفة، تأسس على اعتقاد وتصوّرٍ مسبقين، وعمل على توجيه المعرفة الأصوليّة، في اتّجاهات معيّنة، «فالمنظومة الأصوليّة ذات طبيعة إيديولوجيّة؛ لأنّها، على غرار المؤسسات الإيديولوجيّة، تسهم، بصورة خاصّة، في إنتاج تمثّل معيّن للعالم، وترويجه، وهذا ما لاح منذ مقدمة الشافعي، حيث نجد رؤية متوترة للعالم تقسمه إلى دار إسلام، ودار كفر، كما نجد على امتداد مباحث الرسالة وأبوابها، رؤية تنزع إلى تحكيم النصّ الدّيني، في كلّ مناحي الحياة مقابل تقليص دور العقل»[2].

وارتباط هذه المنظومة الأصوليّة الإيديولوجيّة بالأهداف العمليّة، وتسخيرها للمعطيات النظريّة -كما يقول حمادي ذويب- يجعلها تضطلع بالوظائف الآتية[3]:

(1) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتّأويل، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط3، 2008م، ص19.

(2) ذويب، حمّادي، التقعيد والخروج عن القاعدة بين الشافعي والنظام من خلال علم أصول الفقه، بحث منشور على موقع (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، قسم دراسة الموروث الدّيني.

(3) البحث نفسه.

- **الاستقطاب.**
- **تبرير نظم الدولة وتشريعها.**
- **وظيفة الانتقاء.**

لقد سبق أن تبيّن لنا، لاسيّما مع كتاب **(الرسّالة)** للشافعي، كيف أنّ «فاعليّة الرّسالة تجاوزت الفقه، في حدّ ذاته، إلى تقعيد أصول التفكير الإسلاميّ، وطرق فهم النّص»[1]، ذلك أنه إذا كانت «مهمّة الفقه هي التّشريع للمجتمع، فإنّ مهمّة أصول الفقه هي التّشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربيّ ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثّقافة العربيّة»[2].

وهذا أمر خطير جدّاً؛ إذ كيف يعقل أن يُرتَهن الفكر الإسلامي، ويختزل في الجانب الفقهيّ، طوال هذه المدّة التاريخيّة، دون أن يستطيع ممارسة حريّته الإبداعيّة في شتّى المجالات. لقد مثّل الخطاب الأصولي؛ الذي أسّسه الشافعيّ -من منظور الثّقافة السائدة- فصل المقال فيما بين الواقع والنصّ من اتّصال. «إنّه اتّصال قائم على معادلة مخصوصة يُخضِع الواقع، بموجبها، لسلطة نصيّة مقرّرة؛ عبّر عنها جهاز مفهوميّ واصطلاحيّ دقيق؛ نجح في الارتقاء باختياراته من درجة المستحدثات إلى درجة المسلّمات. واكتسبت هذه المسلّمات، بتناقلها واستمرارها، صفة النّظام، أو القانون المعرفي، الذي يتعذّر عدم الانطلاق منه في أيّ عمل أصوليّ»[3]، ولعلّ هذا أحد الأسباب التي أسهمت في ضمور العقل الإسلاميّ، وانكفائه.

(1) الريسوني، (أحمد)، وباروت، (محمد جمال)، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، سورية، ط1، 2000م، ص77.

(2) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1991م، ص100.

(3) بوعجيلة، ناجيّة الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق - سورية، ط1، سنة 2004م، ص113.

بالإضافة إلى عاملين ابتليت الأمّة بهما، بطبيعة الحال، وظلا متلازمين، وهما استبداد الحكم، واستبداد الرأي، فظلّ العقل الإسلامي يترنّح بين مطرقة السلطان وسندان علمائه، لا يجد من ذلك خلاصاً، إلا أن ينزوي في ردهات العتمة ليسلم من السّيف، ويسلم من التّكفير.

إنّ عمليّة التسييج والتحديد، التي قام بها الفكر الأصولي، عملت على تحنيط الفكر الإسلامي، وجعلت التّاريخ يتضخم على حساب النصّ، مع كلّ ما يحمله هذا التّاريخ من صراع دائم على السّلطة: «إنّ المنطق، الذي يتحكّم في جدليّة الدّيني والسياسي، أنّ كليهما يتعلّقان بالسّلطة، ويجعلانها قاعدة ماديّة، وجهازاً يحقّق به كلّ منهما ماهيّته، وغاياته»[1].

كما أنّ الأحكام الفقهيّة، بدورها، تحوّلت إلى نوع من الإلزام يوجب الأخذ بها على مرّ العصور، متأثّرةً، في ذلك، بتقريرات الفكر الأصولي، علماً بأنّه حينما يتعلّق الأمر بالأحكام، فإنّها «تتفاعل مع الزمان والمكان، وتتأثّر بالأوضاع، ومن ثمّ لا يمكن إلزام الأجيال بالتّحديد الّذي يوجد عنتاً وحرجاً، ولم ينزل به قرآن؛ بل لقد نزل القرآن بنفي الحرج والعنت، وإذا كان الرّسول نفسه، في عصره، يقول لعائشة: «لولا أنّ قومك حديثو عهد بِشركٍ...» إلخ، ما يوضح أنّه كان يلحظ اعتبارات الأوضاع، فكيف بمن يلحظ هذه الاعتبارات، ويضعها في حسابه، أن يلزم الأجيال القادمة، في أربعة أركان الأرض، بأحكام تأثرت، إلى حدّ كبير، بأوضاع العرب في إحدى فترات التّاريخ»[2]. ومن هنا، وجب التمييز بين «آيات الأحكام في التّنزيل الحكيم، وبين فهمها وتفسيرها تطبيقاً في الفقه الموروث»[3].

---

(1) جدعان، فهمي، المحنة - بحث في جدليّة الدّيني والسياسي في الإسلام، د.ت، ص443.

(2) البنّا، جمال، نحو فقه جديد، السنّة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1997م، ج2، ص202. والحديث: رواه مسلم في صحيحه رقم: 1333.

(3) شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي، سورية - دمشق، ط1، 2000م، ص172.

وكان من الضروري، أيضاً، إجراء تمييز بين الاجتماع البشري؛ الذي تتجسّد، عبره، مختلف أشكال التديّن، وبين القيم والمبادئ؛ التي تعبّر عن جوهر الدّين، ذلك أنّ الدّين يختلف عن معنى التّدين، فالدين ما هو منزّل من عند الله، والتّدين هو فهم النّاس للدّين، وترجمته إلى سلوك وعمل"[1]، ولعلّ الكثيرين -كما يقول نصر حامد أبو زيد- «لا يدركون أنّ أسباباً تاريخيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، هي الّتي دفعت بهذا التّيار إلى موقع السيادة والسيطرة، وأنّ تغيّر الظروف والملابسات، كان يمكن أن يدفع تيّاراً آخر»[2].

فالفكر الدّيني؛ الّذي يُعدُّ تعبيراً عن تفاعل بين الفهم البشري الديني والواقع، سواء سلباً أم إيجاباً، هو «الذي أوجد أفكاراً ونظريّات، استخلصها من الظّروف التي تعرّض لها مجتمع الإسلام في بدايته، والدّولة الإسلاميّة، في طورها الأوّل، وزعم أنّ أفكاره ونظريّاته هي الدّين الخالص، وهي الشّريعة الدّائمة، وفاته أنّ ما وصل إليه كان مخصّصاً بوقته، ومرهوناً بظروفه، ومؤقّتاً بزمنه»[3]، ومن هنا، تأتي الإشكاليّة الجوهريّة للعقل الأصولي؛ حيث «قام الأصوليون بتحويل الواقعي السياسي التّاريخي إلى أمر دينيّ مقدّس عبر الأداة التّأسيسيّة للتّشريع، وهي أصول الفقه»[4]؛ حتىّ صرنا إزاء نوعين من النصوص؛ «النصّ الأصيل المتمثّل في الوحي الخالص كتاباً

(1) انظر مزيداً من التفصيل في هذه القضية في: الدراسة القيمة للدكتور المستشار عبد الجواد ياسين، في كتابه الموسوم: الدّين والتّدين، التشريع والنصّ والاجتماع، دار التنوير، بيروت، ط1، 2012م.

(2) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2 مزيدة ومنقحة، 1996م، ص53.

(3) العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1416 هـ/ 1996م، ص102.

(4) حوار مع الباحث حمّادي ذويب أجراه معه أنس الطريقي: الأصوليون يحولون السياسي الواقعي التاريخي إلى أمر ديني مقدس، قسم حوارات ومقابلات، منشور في الموقع الإلكتروني لـ: (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، بتاريخ 22/ 07/ 2013م.

أو سنّة، والنصّ الوافد المتمثّل في الأحكام المستنبطة من النصّ الخالص... وبالطبع، إنّ المشكلة المطروحة، هنا، ليست في نشوء الفقه في واقع زمني بعينه، فذلك تحصيل حاصل تفرضه وظيفة النصّ ذاتها، وإنّما تكمل المشكلة في تحميل هذا الفقه بمرجعيّة إلزاميّة ممتدّة في الزمان، تمارس على واقع زماني لاحق صلاحيّة النصّ ومكانته»[1].

إنّ متطلّبات تجاوز الرؤية الفقهيّة الضيّقة يقتضي اعتماد الرؤية الكونيّة القرآنية؛ التي تجسّد ذلك الاستمرار الدائم والمستوعب للتّجربة الإنسانية، فهي توسّع من دائرة الفهم والإدراك، ولا تحصر الفكر في مجال تاريخيّ معين، فالمفاهيم، التي تنتج في التاريخ لا يمكن كشف تاريخيّتها إلّا من خلال عرضها على الرؤية القرآنية الأرحب، والأوسع، والأكثر انفتاحاً واستيعاباً؛ لأنّ تلك المفاهيم التّاريخيّة تنزع، دائماً، إلى لبس ثوب القداسة والخلود، على الرغم من ارتباطها بالتّاريخ، وبالفهم البشري القائم على التفاعل بين العقل، والوحي، والواقع.

لقد استبدل بالنصّ الديني نصوصُ الأئمة المجتهدين، في الاستنباط، والاستدلال العقليين، وتحوّل العقل الفقهي من سياقه التاريخي -بصفته إنتاجاً بشرياً قابلاً للنقد والمراجعة، ومحدوداً ضمن الأطر الاجتماعية والثقافية والمعرفيّة الّتي تُشكّل في إطارها- إلى فكر يدّعي القداسة، ويحتكر قراءة النص وتفسيره.

إنّ هذا يعني أنّه لا جدوى من الحديث عن التجربة النموذجية، أو ما يسمّيه بعضهم الوحدة القياسيّة؛ الّتي تمثّلها فترة النبوّة، وحياة الصّحابة؛ لأنّ الذين يضعون مثل هذه المقارنات يقفزون عن التاريخ، ويتجاوزون منطق التطوّر، إنّ هذا الدّين لا يحبس نفسه في التجارب، فإذا حبس تحنّط وصار معرقلاً لحركة المجتمع، ومعادياً لكلّ قيم الحرية والخير؛ لأنّه دين يقدّم

(1) ياسين، عبد الجواد، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000م، ص34.

نفسه للإنسانيّة جمعاء، وليس لظروف خاصة معيّنة، ويدعو الناس إلى تنزيله وفق مقتضيات الأحوال التي يعيشونها هم، وليس وفق ما سبق من التجارب الماضية، مهما كان قربها من زمن النبوة؛ لأنّ المعوّل هو أن نؤمن بالإنسان وفاعليّته في التاريخ.

المبحث الثاني: نحو توسيع دائرة الأصول

المطلب الأول: قراءة في بعض المحاولات التّجديديّة المعاصرة:

إنّ الباحث، حينما يتتبّع المحاولات التجديديّة في علم أصول الفقه، ليتأمّل مسيرته التّطوريّة، منذ النشأة حتّى اللحظة الراهنة، يجد أنّها ظلّت، في مجملها، رهينة ما سبق تقريره في الكتب الأصوليّة القديمة، لاسيما كتاب **(الرسالة)** للشافعي، ذلك أنّ «التطوّر، الذي حدث بعد الشافعي عند المدرسة المعتبرة، انتهى إلى أنّ الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس هي الأصول الأربعة للفقه»[1].

حيث تطوّر بناء هذا العلم «ابتداء من **(الرسالة)** للشافعي، حتّى أخذ العلم بناءه الرباعي، وقد غلب على معظم المصنّفات مجرّد عرض المادة على طريقة القدماء»[2].

ولابأس في أن نشير، هنا، إلى أنّ التأليف في علم أصول الفقه قد اتّخذ طريقتين أساسيتين، كما هو معلوم، هما طريقة المتكلمين وطريقة الحنفيّة، وقد تميّزت طريقة المتكلمين بأنّهم اتجهوا، في تحقيق القواعد الأصوليّة، اتجاهاً نظريّاً خالصاً، حيث إنّهم «حققوا قواعد هذا العلم وبحوثه تحقيقاً منطقيّاً نظريّاً، وأثبتوا ما أيّده البرهان، ولم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام، ولا دون ربطها

(1) شاخت، يوسف، أصول الفقه، كتب دائرة المعارف الإسلاميّة (5)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م، ص87.
(2) حنفي، حسن، دراسات إسلاميّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ص68.

بتلك الفروع، فما أيّده العقل، وقام عليه البرهان، هو الأصل الشرعي، سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها»[1].

وقد كان لهذا الاتّجاه في التأليف فضل كبير في تحقيق القواعد والضوابط الأصوليّة تحقيقاً موضوعيّاً وعلميّاً؛ لذلك كان البحث فيه -كما يقول محمد أبو زهرة- «لا يعتمد على تعصّب مذهبي، ولم تخضع فيه القواعد الأصوليّة للفروع المذهبيّة؛ بل كانت القواعد تدرس على أنّها حاكمة على الفروع، وعلى أنّها دعامة الفقه»[2].

أمّا طريقة الحنفيّة، فتمتاز بكونها اتّجاهاً عملياً في البحث، ذلك أنّهم دوّنوا الأصول اعتماداً على ما ثبت عندهم من الفروع، والمسائل الفقهيّة المذهبيّة، فهي طريقة تختلف عن أصول المتكلمين؛ التي كانت حاكمة على الفروع؛ لأنّهم (أي: الحنفيون) استنبطوا القواعد؛ الّتي تؤيّد مذهبهم، لذلك فإنّها كانت -كما يقول محمد أبو زهرة-: «مقاييس مقرّرة، وليست مقاييس حاكمة»[3]؛ أي: أنّهم استنبطوا القواعد التي تؤيّد مذهبهم، ودافعوا عنها.

---

(1) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط20، 1406هـ/1986م، ص18.

(2) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص20.
ألّفت على هذه الطريقة كتب تُعدُّ من أسس هذا العلم، ومن أشهرها: العمد، للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي (ت سنة 415هـ). المعتمد، لأبي الحسين محمد بن علي البصري (ت سنة 436هـ). البرهان، لإمام الحرمين الجويني (ت سنة 478هـ). المستصفى لأبي حامد الغزالي (ت سنة 505هـ)، وقد قام فخر الدين الرازي (ت سنة 606هـ) بتلخيص كتاب المعتمد، والبرهان، والمستصفى، وزاد عليها في كتابه (المحصول)، وشرح كتاب (المحصول) الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت سنة 684هـ)، في كتاب سمّاه (نفائس الأصول في شرح المحصول)، وهو كتاب ضخم يقع في تسعة مجلدات، وزاد عليها، أيضاً، أبو الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي (ت سنة 631هـ) في كتابه: الإحكام في أصول الأحكام.

(3) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، مرجع سابق، ص22.

وقد امتاز هذا المسلك «بالطابع العملي، فهو دراسة عمليّة تطبيقيّة للفروع الفقهيّة المنقولة عن أئمة المذهب، واستخراج القوانين، والقواعد، والضوابط الأصولية؛ الّتي لاحظها، واعتبرها أولئك الأئمة في استنباطهم، ومن ثمّ فإنّ هذه الطريقة تقرّر القواعد الخادمة لفروع المذهب»[1].

ومن أهم الكتب؛ الّتي انفرد صاحبها في هذا العلم بطريقة خاصة لم يسبقه إليها أحد قبله، نذكر كتاب **(الموافقات في أصول الشريعة) لأبي** إسحاق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة (790هـ) الذي يقول، في مقدمة تحقيقه، الدكتور عبد الله دراز: «وهكذا، بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتّى هيّأ الله -سبحانه وتعالى- أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلّل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثمّ أخذ يفصّل كلّ نوع منها، وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه **(الموافقات)**»[2]، ويقول عنه محمد الخضري:

(1) زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، د.ت، ص17.
من أهم الكتب، الّتي ألّفت على طريقة الحنفيّة نذكر: أصول الكرخي (ت سنة 340هـ). أصول أبي بكر المعروف بالجصاص (ت سنة 370هـ). رسالة تأسيس النّظر للدّبوسي (ت سنة 430هـ). أصول البزدوي (ت سنة 482هـ). أصول للسّرخسي (ت سنة 490هـ). المنار لحافظ الدّين النّسفي (ت سنة 790هـ)، وهكذا، وبعد أن استقامت الطريقتان، وجد من العلماء من حاول الجمع بينهما، ونذكر من أهمّ المؤلفين: مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي المتوفى سنة 694هـ في كتابه: بديع النّظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام، وصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (ت سنة 747هـ)، في كتابه: تنقيح الأصول؛ الذي شرحه في كتاب سماه التّوضيح في حلّ غوامض التّنقيح، وقد لخص فيه أصول البزدوي، والمحصول للرازي، ومختصر ابن الحاجب.

(2) مقدمة تحقيق كتاب الموافقات، للدكتور عبد الله دراز، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص7.

«وأحسن من رأيته كتب في ذلك -أي: في علم أصول الفقه- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، في كتابه الّذي سمّاه: (**الموافقات**)، وهو كتاب عظيم الفائدة، سهل العبارة، لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره»(1).

أمّا في العصور الحديثة، فأغلب المؤلفات الأصوليّة «لم تتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء، وتحليلها، والأخذ منها، والردّ عليها، وإن كان هناك سعي للترجيح بين رأي وآخر، ومن ثمّ اتّسمت كلّ الدراسات الأصوليّة الحديثة بوحدة المضمون، فقد تكرّرت فيها التّعريفات، والتّقسيمات، والمسائل، والشواهد، وأصبح التّفاوت بينها مقصوراً على الكمّ والأسلوب والدّقة في تناول الموضوعات دون النوعيّة والمحتوى، فلا تفاوت بينها في هذا.. فهي اقتصرت على التّكرار والاجترار، ولم تعد صالحة لتقديم المنهج؛ الذي يكفل للاجتهاد حيويّة، وقوّة، وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي وعملي»(2).

وقد كان من بين أهمّ نتائج جمود المنظومة الأصوليّة، «أن أصبح الجوهر واحداً في المؤلّفات الأصوليّة، وأضحت الاختلافات جزئيّة، ولا تتجاوز عموماً القضايا الفرعيّة؛ لذا، فالناظر في الأدلّة؛ الّتي تؤسّس عليها الأصول، لن يلاحظ كبير فرق بين أصوليّ وآخر. كما أنّ المتأمّل في فهارس كتب الأصول، يلاحظ أنّ أغلب المباحث والقضايا تتواتر من مصدر لآخر، وهذا ما حكم على هذه المنظومة بأن تبقى على هامش ما يطرأ في الواقع من أحداث، ومستجدّات»(3).

---

(1) الخضري، محمد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط6، 1969م، ص10.

(2) الدسوقي، محمد، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد الثالث، السنة الأولى، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص112.

(3) ذويب، حمّادي، التّقعيد والخروج عن القاعدة بين الشافعي والنظام من خلال علم أصول الفقه، بحث منشور على موقع (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، قسم دراسة الموروث الدّيني. =

كان هذا عرضاً موجزاً عن طرق ومناهج التأليف في علم أصول الفقه، قديماً وحديثاً، جعلتُه بمثابة توطئة للحديث عن المحاولات التجديديّة المعاصرة، حتى نتبيّن حقيقة الإضافة العلميّة؛ الّتي قد تمتاز بها هذه المحاولات والاجتهادات المعاصرة، وسنحاول هنا التعرّف إلى بعض النماذج؛ التي تناولت هذه القضيّة.

منهجيّة التّجديد الأصولي والحاجة إلى فقه جديد: رؤية حسن التّرابي:

ينطلق حسن الترابي، في بحث قضيّة التّجديد في أصول الفقه، من تحديد الحاجة والدافع المسوّغين لتدشين عمليّة التجديد في هذا العلم، حيث يعدّ أنّ «علم أصول الفقه التّقليدي؛ الّذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حقّ الوفاء؛ لأنّه مطبوع بأثر الظّروف التّاريخيّة التي نشأ فيها؛ بل بطبيعة القضايا الفقهية؛ التي كان يتوجّه إليها البحث الفقهي»[1]. وبما أنّنا نعيش في ظلّ عالم متغيّر، تطرح فيه تحدّيات جديدة، لا بدّ من أن «نقف وقفة مع علم الأصول، تصله بواقع الحياة؛ لأنّ قضايا الأصول، في أدبنا الفقهي، أصبحت تؤخذ تجريداً، حتّى غذت

= ومن المؤلفات الحديثة، التي ألّفت في هذا العلم، نذكر، على سبيل المثال لا الحصر:
- مسلّم الثّبوت لمحبّ الله بن عبد الشكور الهندي (ت سنة 1119 هـ).
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني (ت سنة 1250هـ).
- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري بك.
- علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف.
- أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة.
- مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي.
- أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي.

(1) الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه، الدار السعوديّة للنشر والتوزيع، ط1، 1984م، ص13.

مقولات نظريّة عقيمة، لا تكاد تلد فقهاً البتّة، بل تولّد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مواجهة التّحديات العمليّة، ولابدّ لأصول الفقه كذلك من أن تنشأ مع هذا الفقه الحيّ»[1].

ومن ثمّ، فإنّ دعوة حسن الترابي في ميدان التجديد -كما جاء في تقديم كتابه (**قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**)- تجاوز فيها «مجرّد الدعوة إلى النّظر في تراثنا الأصولي، كما تجاوز التناول الجزئي لبعض مفاهيم علم الأصول وقضاياه، متوفراً على صياغة نظريّة متكاملة للتديّن»[2].

فنحن في وقتٍ أصبحت فيه العلاقات الإنسانية أكثر تداخلاً وتشابكاً، والمشكلات الاجتماعية والسياسية أكثر تنوعاً وتعقيداً، وكلّ ذلك يمثّل أوضاعاً جديدة لا تستوعبها اجتهادات فقهائنا السالفين، بل لا تكفي، للتشريع لها وتكييفها، مناهجُ الأصوليين وأساليبهم في الاستنباط والتقنين». «إن القضايا، التي تجابهنا في مجتمع المسلمين، اليوم، إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة، أكثر منها قضايا خاصة، ذلك أنّنا نريد أن نستدرك ما ضيّعنا من جانب الدين، والذي عُطّل من الدين، وأكثره يتصل بالقضايا العامة، والواجبات الكفائية، وأكثر فقهنا، من ثَمّ، لا يتّجه إلا إلى الاجتهاد في العبادات الشعائرية والأحوال الشخصية... أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية، مثلاً، فهي معطّلة لديهم، ومغفول عنها، وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتّجه همّنا الأكبر في تصوّر الأصول الفقهيّة، واستنباط الأحكام الفرعيّة»[3].

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، ص34.

(2) الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، تقديم الأستاذين محمد الحامدي، ومحمد الميساوي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1411هـ/ 1990م، ص11.

(3) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص40.

وهذا يظهر لنا، مرة أخرى، عدم جدوى الكلام عن التجديد والاجتهاد في الأحكام الفقهية الفرعية، والصور العملية للحياة الدينية، دون النظر في المناهج الأصولية؛ التي تصوغ هذه الصور، وتنتج تلك الأحكام.

ويشير الترابي إلى ذلك بقوله: «إنّ قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جرّاء التطوّر المادي، وهي تطرح قضايا جديدة تماماً في طبيعتها، لم يتطرق إليها فقهنا التقليدي، ولأنّ علاقات الحياة الاجتماعيّة وأوضاعنا تبدّلت، تماماً، ولم تعد بعض صور الأحكام؛ التي كانت تمثّل الحق في معيار الدين منذ ألف عام، تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد الّتي يتوخّاها؛ لأنّ الإمكانات قد تبدّلت، وأسباب الحياة قد تطوّرت، والنتائج، التي تترتّب على إمضاء حكم معيّن بصورته السالفة، قد انقلبت انقلاباً تاماً»(1).

ولذلك، فقد «أصبح لزاماً علينا أن نقف في فقه الإسلام وقفة جديدة لنسخر العلم كلّه لعبادة الله، ولعقد تركيب جديد يوحِّد ما بين علوم النقل التي نتلقاها كتابةً ورواية... وعلوم العقل، التي تتجدّد كلّ يوم وتتكامل بالتجربة والنظر. وبذلك العلم الموحد المتناهي نجدّد فقهنا للدين، وما يقتضيه في حياتنا الحاضرة طوراً بعد طور»(2).

وفي نظرة عاجلة في تاريخيّة علم أصول الفقه، يصل الترابي بنا إلى نتيجة مفادها أنّ تجديد هذا العلم أصبح ضرورة ملحَّة؛ ففي عهد الفقهاء الأوائل بدأ الفقه الإسلامي يتّسع ويتركّب، بعد الرسول ﷺ، والصحابة، والتّابعين، لظهور مستجدات لم تكن على عهد صحابة رسول الله، ثمّ، بعد ذلك، تشعَّبت الأقضية، وتوافرت مادة واسعة من الفقه الفرعي، فاتّجه النظر نحو الجزئيات الأصولية، وأخذ الفقه الأصولي يتبلور حتى تمكّن للمتأخّرة

(1) الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، مرجع سابق، ص191.
(2) المرجع نفسه، ص191.

من كبار الفقهاء، كالشافعي مثلاً، أن يعالجوا قضايا أصول الفقه بطريقة منهجيّة علميّة يرتّبونها، ويؤسّسون قواعدها، ومن بعد ذلك اتّسعت المعالجات الأصولية.

وتحت عنوان: (**حاجتنا لمنهج أصولي**)، يقول: «جنوح الحياة الدينية عامةً نحو الانحطاط، وفتور الدوافع؛ التي تولّد الفقه والعمل في واقع المسلمين، أدّيا إلى أن يؤول علم أصول الفقه -الذي شأنه أن يكون هادياً للتفكير- إلى معلومات لا تهدي إلى فقه، ولا تولّد فكراً، وإنما أصبح نظراً مجرّداً يتطوّر كما تطور الفقه كلّه، مبالغة في التّشعيب والتّعقيد بغير طائل»[1].

ومن خلال هذه النّظرة التّاريخية، يصل بنا الترابي إلى أننا أصبحنا، في هذه الأيام، بحاجة ماسّة إلى المنهج الأصولي؛ الذي ينبغي أن نؤسّس عليه النهضة الإسلامية؛ لأنّ علم الأصول التّقليدي، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقّ الوفاء. وحينما يأتي الترابي ليتحدث عن القياس، مثلاً، فإنّه يَعُدُّ أنّ هذا القياس التّقليدي، الذي تواضع عليه الفقهاء -الذي هو «إلحاق أمر غير منصوص على حكمه، بأمر آخر منصوص على حكمه، للاشتراك بينهما في علّة الحكم»[2]- يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنصّ شرعيّ، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

فمثل هذا القياس عنده ربّما يصلح في تبيين أحكام النكاح، والشعائر، والآداب. أمّا في القضايا العامة، فنحن أحوج ما نكون إلى القياس الفطري غير المنضبط بهذه الشروط الضيقة. ويتّسع الترابي بمفهوم القياس أكثر من ذلك، «حيث يتمّ النظر في مجموعة النصوص، ثمّ نستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثمّ نتوخّى ذلك المقصد حيثما كان، في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا الفقه يقرّبنا جداً من فقه عمر بن الخطّاب، رضي الله عنه، لأنّه فقه مصالح عامة واسعة، لا

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص36.
(2) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، مرجع سابق، ص218.

يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشبهها من واقعة سالفة؛ بل يركّب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول، في ضوء ذلك، توجيه الحياة الحاضرة»[1].

وهكذا، يقترح الترابي، إذاً، نوعاً جديداً من القياس؛ أي: «القياس الإجمالي الأوسع، أو قياس المصالح المرسلة... درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبةً إلى جملة الواقع تتنزّل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتّب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصوّر لمصالح الدين، نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين؛ بل يتاح لنا -ملتزمين بتلك المقاصد- أن نوسّع صور التديّن أضعافاً مضاعفة»[2].

وهكذا، نجد الترابي صاحب نظرة مقصدية عامة، فهو يريد قياساً واسعاً، واستصحاباً واسعاً، ونظرة واسعة شمولية لمفهوم التجديد، تتجاوز الفروع إلى الأصول، والأحكام إلى المقاصد، ويكون كلّ ذلك ضمن منهجية توحيديّة تستوعب المعقول والمنقول، لنتمكّن من إنتاج فقه للتدين يكيّف حياتنا العامة في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والعلاقات الدوليّة. فالأصول الفقهية التقليدية الموجودة بين أيدينا لم تهتمّ إلا بالتّدين الفردي؛ الذي يتصل بالعبادات، والزواج، والطلاق، ولذلك نجد هذه الأمور في مطوّلات الفقه مفصلة تفصيلاً دقيقاً بدرجة تجعل الاجتهاد فيها محدوداً جداً إن لم يكن مستحيلاً، على الرغم من حاجة هذا النوع من الفقه إلى صياغة جديدة تناسب العصر.

ولابدَّ من الاشارة، في هذا السياق، إلى أنّ الإمام الشاطبي هو أوّل من أثار قضية الأصول بهذه الكيفية والمنهجية، فانطلق من مجال النظر في أساليب القياس الجزئية، وقضايا اللغة اللفظية، إلى التركيز على مقاصد

(1) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص42.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الشريعة، وذلك من خلال استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية، وما انطوت عليه من الأمور العامة، ولعلَّ الترابي، حين يتكلم عن تجديد أصول الفقه، يستلهم شيئاً من أفكار الإمام الشاطبي، ويلقي نظرة أخرى على فكر شيخ جامع الزيتونة، محمد بن عاشور، صاحب النظرة التأصيليّة في علم مقاصد الشريعة.

ممّا لا شك فيه أنّ علم المقاصد من العلوم المهمّة والمميزة في منظومة العلوم الإسلامية، وذلك لما ينطوي عليه من أبعاد منهجية ومعرفيّة، تهمّ، بالدرجة الأساس، فلسفة التشريع ومقاصده، وغايات الأحكام وأسرارها، إلا أنّ أهميته الكبرى لا تقف عند هذا الحدّ، وإنّما تتعدّاه لتشتمل على قضايا ومسائل تُعَدُّ من صميم عميلة التجديد، ومن مرتكزات مشاريع الإصلاح والتنمية، فهو آلية من آليات التجديد المهمّة.

ومن المعلوم أنّ علم مقاصد الشريعة قد نما وتطوّر في أحضان علم أصول الفقه، حتّى إذا اتضحت معالمه، ونضجت قضاياه، صار علماً قائماً بذاته، له مباحثه وقواعده، التي تنتظم داخله، وقد كان أول المبرزين في هذا العلم ذلك العالم الأصولي أبو إسحاق الشاطبي (ت سنة 790هـ)، وليس يخفى أن الرؤية المقاصدية تعطي العقل المسلم قسطاً مهماً من القدرة على الإبداع، والنقد، والتصويب، كما أنّها تسهم، بشكل كبير، في التعاطي بشكل إيجابي وجدّي مع مختلف القضايا والإشكالات؛ التي تطرح على الفكر الإسلامي المعاصر، ولأجل ذلك، إننا نعتقد أنّ الوعي المقاصدي له دوره وأهميته القصوى في إعادة تشكيل وصياغة التصوّرات، والرؤى، والأفكار، بما يخدم مصالح الأمّة الإسلاميّة في شتّى مجالات الحياة.

ولا يغيب عن الترابي أنّ توسعة الأصول على هذا النحو، والاعتماد على الرؤية المقاصدية، عبر تجاوز الفقه التقليدي، قد يكونان سبباً في تباين الآراء والأحكام. ومن هنا، تظهر الحاجة إلى ضبط نتائج الاجتهاد، وأهم الضوابط، في هذا المجال، تفعيل مبدأ الشورى، حيث يجتمع المسلمون،

ويتشاورون في أمورهم الطارئة، «فالذي هو أعلم يبصّر مَن هو أقلّ علماً، والذي هو أقلّ علماً يلاحق بالمسألة مَن هو أكثر علماً، ثم يدور الجدل والنّقاش حول القضية المطروحة حتى يتمّ حسمها، وذلك بأن يتبلور رأي عام يُجمع عليه المسلمون، أو يرجّحه جمهورهم، أو تكون مسألة فرعيّة غير ذات بال يفوّضونها إلى سلطانهم، وهو من يتولّى أمورهم العامة»[1].

ويشير التّرابي إلى مسألة مهمّة، وهي الخوف من الحريّة، ومن كلّ ما هو جديد، إلى درجة أنّك تجد حتّى ممّن يدعون، عموماً، إلى فتح باب الاجتهاد، «مَن يبلغ به الفزع منتهاه، إذا صادف رأياً جديداً لم يقل به قائل من السلف، وكأنّ المقبول في المجتهد هو، فحسب، أن ينقِّب حتّى يجد في المسألة رأياً قديماً يناسب الظّروف، أو حجّة جديدة تؤيّد رأي إمام قديم»[2].

تقويم رؤية الترابي:

لقد كان الترابي أكثر قناعة بضرورة تجديد أصول الفقه، وقد ساق العديد من المبرّرات والمسوّغات، واقترح أصولاً وبدائل جديدة هي في لبّ عمليّة التجديد، يمكن تلخيصها كالآتي:

- أنّ الأصول القديمة لا تلبي حاجات العصر:

ذهب الترابي إلى أنّ الأصول القديمة لا تلبي حاجات العصر؛ لأنها أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تَلِد فقهاً البتّة بل تولِّد جدلاً لا يتناهى، والفقه الحيّ المتجدّد لا ينشأ إلا بين أحضان أصول حية متجددة، ويؤكد أنّ علم أصول الفقه التقليدي، الذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقّ الوفاء؛ لأنّه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها؛ بل بطبيعة القضايا الفقهية؛ التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

(1) انظر: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص46.
(2) المرجع نفسه، ص50.

- غلبة الجدل والمنطق على الأصول:

وتعدّ هذه المسألة من الأمور، التي أبعدت علم الأصول عن مسايرة التحولات والتغيرات الجارية في الواقع، حيث غلب الجدل العقيم على المباحث الأصولية، وحكّمت القواعد المنطقية في مسائله، وحدوده.

- أن أصول الفقه كان متطوراً في صدر الإسلام ثمّ جمد:

يَعد الترابي أنّ أصول الفقه كان متطوّراً في صدر الإسلام، بحسب حاجات ذلك الزمان، حيث إن عمر بن الخطاب طوّر الأصول، ووسع دائرة المصالح في عهد خلافته، وأنّ فقهاء المدينة تبعوه في ذلك، وورثوا عنه سعة الأصول، لكنّ اللاحقين منهم لم يطوّروا الأصول كما طورها عمر، لذلك ينبغي لنا نحن، أيضاً، أن نطوّره بحسب حاجات زماننا.

- عدم شمول الفقه للقضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية:

وتعدّ هذه المسألة من أبرز المسائل، التي يمكن أن تتمّ ملاحظتها في تاريخ تطوّر الفقه الإسلامي وأصوله، ذلك أنّ الفقه ظلّ محدوداً في نطاق فردي متعلّق بقضايا الفروع الفقهية، حيث العبادات الشعائرية، والأحوال الشخصية، والواجبات العينيّة، ولم يشتمل الفقه القديم على القضايا الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، على الرغم من أنّ القضايا، التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم، إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة تتّصل بقضايا الحكم، والاقتصاد، وقضايا العلاقات الخارجية والنظام الدولي.

- قواعد تفسير النصوص لا تفي بالمطلوب:

ذهب الترابي إلى أنّ قواعد تفسير النصوص؛ التي هي جوهر أصول الفقه، لا تفي بالمطلوب؛ لأن جوانب الحياة العامة واسعة، وتحتاج إلى اجتهاد واسع يمكّن من تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها، ولا يقف عند حدود النصوص المحدودة.

تأسيساً على ما سبق، عمد الترابي إلى اقتراح أصول جديدة تكون أكثر اتساعاً وانسجاماً مع مقتضيات الظروف المعاصرة، وهي أربعة أصول: القياس الواسع، والاستصحاب الواسع، والإجماع الواسع، وأوامر الحكام.

- القياس الواسع:

اقترح الترابي اعتماد القياس الواسع، أو القياس الفطري، القائم على أساس المصالح المرسلة، في مقابل القياس المحدود، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، على اعتبار أنّ المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي معها إلا هذا النوع من القياس الإجمالي الحرّ من تلك الشرائط المعقدة، حيث يمكّن من استنباط المقاصد والمصالح المتوخاة من الشريعة؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب.

- الاستصحاب الواسع:

ومن الأصول البديلة، أيضاً، ما وصفه بالاستصحاب الواسع، الذي يخرج عن معنى استصحاب النصوص، والعمومات، أو الإجماعات، إلى معنى آخر مضمونه أنّ الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلّها جديدة، وإلغاء الحياة قبل الدين بأسرها... بل كان المبدأ المعتمد أنّ ما تعارف عليه الناس مقبول، وإنما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوجّ من أمرهم. وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيّأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام.

- الإجماع الواسع:

بدلاً من الإجماع المعروف في أصول الفقه، اقترح الإجماع الواسع، الذي يجري بصورة التصويت في قاعات المجالس النيابية، وذلك أنّ التحري

عن أمر الدين ليس من حقّ طبقة من رجال الدين، وهذا يعني أنّ حق النظر الفقهي ليس من حقّ الفقهاء وحدهم، فالإسلام ليس فيه طبقة رجال دين تحتكر تأويله، أو تفسيره، أو سلطة احتكاره، لأنّه أمر عام يخصّ جميع المسلمين. ومهما تكن المؤهلات الرسمية، فإنّ جمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم.

- **أوامر الحكام:**

ومن مصادر التشريع، عند الترابي في أصوله الجديدة، أوامر الحكام، ذلك أنّه، على الرغم من أن أصول القرآن الكريم تجعل لولاة الأمر حقّ الطاعة، من بعد طاعة الله والرسول، سكت الفقهاء عن هذا الحق، فلا تكاد تجد له أثراً في كتب أصول الفقه، أو أصول الأحكام، فالنشاط الفقهي ينبغي أن يبقى حراً، ولكن لابدّ من سلطان يوجّه، ويضبط، وينظم حركة المجتمع ومسيرته.

هكذا، إذاً، يتبيّن لنا كيف أنّ التّرابي كان أكثر جرأة في طرح موقفه التّجديدي من قضيّة الأصول، وعلى الرغم من أنّ أفكاره ظلّت تعبيراً عن معالم ومؤشرات عامّة، حيث يقول علي جمعة: «نلاحظ أنّ الكلام، حتّى الآن، إنّما هو عن أصول الفقه، وليس في أصول الفقه، فلم يظهر لنا الترابي ما هي المساحة الّتي ينبغي تغييرها من الأصول، وما هي المسائل الّتي يجب تركها، وما هو أثر كلّ ذلك في الفقه»[1] ولكنّنا لا نتّفق مع هذا الرأي في الجملة؛ لأنّ التّرابي طرح العديد من المسائل؛ التي تُعدّ في جوهر عمليّة التّجديد، ومنها قضيّة القياس، والإجماع، والمصالح المرسلة، والاجتهاد، والتّجديد. كما تعرض لكثير من القضايا؛ التي تعدُّ في جوهر علم أصول الفقه، مثل القواعد الأصولية التفسيرية؛ التي أكّد ضرورة تجديدها، لتنسجم

(1) محمد، علي جمعة، قضيّة تجديد أصول الفقه، دار الهداية، القاهرة، 1414 هـ/ 1993م، ص19.

مع متطلّبات الفقه الجديد القائم على أساس المصالح، والمقاصد، ومراعاة أسرار الشريعة، وغاياتها، وإن كانت تلك الأفكار والطروحات لا تزال في حاجة إلى مزيد من التعمّق والتدقيق؛ حتّى تتبلور في صورة مشروع تجديديّ قادر على تقديم صياغة جديدة لعلم أصول الفقه نظرياً وعملياً.

المعالم الجديدة للأصول في فكر محمد باقر الصّدر:

يُعدّ محمد باقر الصدر من المفكرين؛ الذين اشتملت إسهاماتهم العلميّة والفكريّة على كثير من الحقول المعرفيّة، فقد ألّف في الفقه وأصوله، والفلسفة ومنطقها، والاقتصاد وأنظمته، والمجتمع وأبنيته، والتاريخ وفلسفته، والسياسة ومبادئها، ومن بين أهمّ مؤلّفاته نذكر كتاب: **فلسفتنا**، **واقتصادنا**، **والأسس المنطقيّة للاستقراء**، **والمعالم الجديدة للأصول.**

لقد بدأ الصدر تأليفه في علم الأصول من خلال ثلاثة مؤلّفات، وهذه المؤلفات -بحسب ترتيبها الزمني- هي: كتاب (**غاية الفكر**) الصادر سنة (1955م)، وكتاب (**المعالم الجديدة للأصول**) الصادر سنة (1965م)، وكتاب (**دروس في علم الأصول**) الصادر سنة (1978م)، وإلى جانب هذه المؤلفات الثلاثة، هناك البحوث الأصولية المتقدمة؛ التي قدّمها على شكل دروس وأبحاث متخصّصة، ألقاها على طلابه وطلاب الدراسات الدينية العليا في حوزة النجف الأشرف.

وفي وقت لاحق، دوّنت هذه الأبحاث، وصدرت على شكل ما يعرف، في أدبيات الحوزات العلمية، بالتقريرات العلميّة، ومن أشهر هذه التقريرات، ما كتبه محمود الهاشمي بعنوان: (**بحوث في علم الأصول**) صدر في سبعة أجزاء، وما كتبه كاظم الحائري بعنوان: (**مباحث الأصول**) صدر في خمسة أجزاء. وأهم ما تفترق به هذه الأبحاث عن تلك المؤلفات الثلاثة، التي خطّها الصدر بيده، أنّ هذه الأبحاث قد عبّرت عن الآراء العلمية الخاصة؛ الّتي توصل إليها الصدر في موضوعات علم الأصول كافة، وعن

الآراء، التي ينفرد ويختلف بها عن الآخرين، كما كشفت هذه الأبحاث عن النظريات والابتكارات؛ التي تعدّ من إبداعات الصدر في هذا الحقل.

وبما أنّنا نتحدّث عن منهجيّة التّجديد في علم أصول الفقه، فإنّنا سنركّز على الجانب المنهجي التجديدي عند السيّد الصدر، على الرّغم من أهميّة التجديدات المعرفية وقيمتها، والمقصود بالتجديد المنهجي: محاولة إعادة صياغة أصول الفقه بطريقة منهجية جديدة وحديثة، كما تجلّت وظهرت في كتاب (**دروس في علم الأصول**)؛ الّذي يقع في مجلدين، ويتكوّن من ثلاث حلقات مترابطة، ومتكاملة.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه هو اختيارٌ لأهمّ مواطن الإبداع في العلوم الإسلامية، فعلم الأصول هو العلم الإسلامي الإبداعي بالأصالة، حيث تأسّس بشقّيه قبل عصر الترجمة، ومن ثمّ هو سابق على الفلسفة، كما لاحظ مصطفى عبد الرازق، ضدَّ اتهامات المستشرقين للفكر الإسلامي بتبعيّته لليونان، وهو العلم؛ الذي يعبّر عن روح الحضارة الإسلاميّة. «ولمّا كانت الشريعة لها بنيتها، في الواقع الاجتماعي، وفي الموقف الإنساني، لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشريعة في شخص الشارع، وليس الإشراقيات والاتصال بالعقل الفعال؛ بل العقل الاستنباطي، والاستقراء التجريبي مع مباحث اللغة، وتحليل الألفاظ؛ لذلك اهتمّ الصدر بعلم الأصول، وخصص له كثيراً من أعماله»[1].

في مصنّفه (**دروس في علم الأصول**)، «كتب الصدر مقدّمة مهمّة، شرح فيها رؤيته المنهجيّة، التي استند إليها في التطوير المنهجي لعلم أصول الفقه»[2]، هذا التطوير الذي تبلور في إعداد منهج دراسي حديث، يُلبّي

(1) حنفي، حسن، تجديد علم الأصول، قراءة في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مجلّة المسلم المعاصر، العدد 141-142، سنة 2011م، ص189-214.

(2) يُراجع بهذا الصدد مقال زكي الميلاد: أصول الفقه، ومسألة المنهج، مجلّة المسلم المعاصر، العدد 145-146.

حاجة الطالب في تكوين المعرفة الحديثة بعلم الأصول بصورة متدرجة، تتحدّد في ثلاث مراحل زمنية ومعرفية.

يشهد عدد من الباحثين، مثل حسن حنفي، وزكي الميلاد، على أنّ الصدر صار واحداً من العلماء المجتهدين المجدّدين في عصرنا الحاضر؛ إذ كان يملك الوعي بضرورة الاجتهاد والتجديد، من خلال أعماله، وكتاباته، ودروسه؛ فكتابه **(المعالم الجديدة للأصول)** ملمح على إحساسه بضرورة الجدّة، وشعوره بقصور أصول الفقه القديم عن مواكبة روح عصره الجديدة والمتجدّدة باستمرار في محتوياتها وأطرها في مجالات الحياة كافة، وقد تعرّض الصدر، ضمن أبحاثه الأصولية، «لدى مناقشته للإخباريين، لمدى حجيّة البراهين العقلية إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي ونقده، بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك، طوّر من تلك الأبحاث، وأكملها، وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية، فأخرجها باسم كتاب **(الأسس المنطقيّة للاستقراء)**؛ الذي هو عبارة عن تنظير لأصول الفقه»[1].

لقد توقّف علم أصول الفقه عن التجديد بسبب الجمود، والتحجر، والتقليد، على أنه نشأ وتطوّر في مرحلته الأولى تبعاً لنشوء وتطوّر الحضارة الإسلامية بجميع علومها، على الرغم من أنّه يمثل علم مصالح الناس المتجدّدة، فلم يعرف التجديد إلّا بعض المحاولات المحتشمة في العصر الحديث والحاضر، مثل محاولة الصدر؛ التي تُعدّ، بحق، محاولة لإعادة بناء أصول الفقه تبعاً لظروف العصر، ومقتضياته، ومستجداته.

كان الصدر قد جمع مبررات وضع منهج دراسي في أصول الفقه، دفعته إليه حالة الجمود والتحجر النّاتجة عن التقليد، والتي أصابت المنهج الأصولي، كما شدّه إليه التطلّع إلى التجديد في قراءة الأصول، وإعادة بنائها وفق متطلّبات العصر ومقتضياته، فأصبحت الكتب الدراسية القديمة تمثّل

(1) الحيدري، السيد كمال، المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط1، سنة 2004م، ص7.

الماضي، وغير مواكبة للعصر ولحاجيّاته، ولا تعبّر في مضامينها عن مسائل ومباحث الأصول بالدقة المطلوبة، والكفاية اللّازمة، بل عمّا يعتقد مصنفوها، وعن أفكارهم، وللردّ على معارضيهم لأجل إقناعهم، فهي تفتقد الغرض الجوهري في طريقة التدريس، وهو تكوين الطالب تكويناً متجانساً بالتنسيق بين مراحل عديدة في مساره التعليمي، كما تعبر عناوين المسائل والمباحث الأصولية بطريقة تاريخية موروثة لم تعد تعبّر عن الواقع. هذه هي المبرّرات التي دعت الصدر إلى استبدال ما توصّل إليه من قراءة جديدة، وفهم جديد، وتأليف جديد في أصول الفقه، بالكتب القديمة.

وهي محاولةٌ لإعادة بناء علم أصول الفقه تستدعي الاهتمام، والعناية قراءةً، وبحثاً، وعرضاً على الواقع، فهي «أفق جديد، ونافذة جديدة اخترق بها الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث، وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين، وكان هذا الأفق وصلاً أصيلاً صدر إثر تثوير إمكانات العقل والتراث، دون أن يتردّد صاحبه في الإفادة ممّا أنجزه الآخرون، ودون أن يستسلم، فيقلّد ما طرحه حكماء الغرب»[1]، ولقد كان الصدر يهتمّ كثيراً بالظّروف التّاريخيّة والاجتماعيّة، فهو من الفقهاء الّذين يرون «لعنصري الزمان والمكان تأثيراً مهمّاً للغاية، ودوراً رئيساً، ويظهر الصدر اهتماماً بموضوع المجتمع، وارتباط الموضوعات الفقهيّة بالمجتمع، ويرى أهميّة ملاحظة الجنبة الاجتماعيّة، في الموضوعات، حتّى في فهم النّصوص الدّينيّة، من خلال ارتباطها بالظّروف الاجتماعيّة المحيطة»[2].

فالشريعة ليست «قوالب جامدة، كما أنّها ليست كلّها أحكاماً نهائيّة، كما أنّها ليست كلّها أحكاماً محدودة بجيل من الأجيال، وعصر من العصور،

(1) المرجع نفسه، ص12-13.

(2) الكلوي، السيد رضا، علاقة المعرفة بالمجتمع، وجهة نظر الشهيد الصدر، مجلّة المنهاج، تصدر عن مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، العدد التاسع والخمسون، السنة الخامسة عشرة، خريف 1431هـ/ 2010م، ص241.

ومحدّدة في مجال معيّن من مجالات حياة الإنسان؛ بل هي منهج عام لحياة البشر في جميع أبعادها على مدى تاريخ البشريّة الآتي، وعلى مدى عمر الدنيا»[1].

وحينما تحدّث الصدر عن الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، حدّد الهدف العام من وراء ذلك بقوله: «وأظنّ أنّنا متفقون على خطّ عريض للهدف الّذي تتوخّاه حركة الاجتهاد، وتتأثّر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النّظريّة الإسلامية للحياة؛ لأنّ التّطبيق لا يمكن أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النّظريّة، وتفاصيلها»[2]، كما تطرّق إلى نتائج الانكماش في الهدف، فيقول: «أخذ الفقه يركّز باستمرار على الجوانب الفقهيّة الأكثر اتّصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأهملت المواضيع؛ التي تمهّد للمجال التّطبيقي الاجتماعي، نتيجة لانكماش هدفه، واتّجاه ذهن الفقيه، حين الاستنباط غالباً، إلى الفرد المسلم، وحاجته إلى التّوجيه، بدلاً من الجماعة المسلمة، وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعيّة»[3]. وقد أدّى ترسّخ النظرة الفرديّة، إلى «قيام اتّجاه عام في الذهنيّة الفقهيّة، يحاول، دائماً، حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع، وتطبيق الشّريعة عليه بشكل من الأشكال»[4].

كما امتّد أثر الانكماش، وترسّخ النظرة الفرديّة للشريعة، إلى «طريقة فهم النص الشرعي، أيضاً، فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصيّة النبي، أو الإمام، كحاكم، ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي، مثلاً، كنهيه أهل المدينة عن فضل الماء، فهو إمّا نهي تحريم، وإما نهي كراهته عندهم،

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1319هـ/ 1999م، ص12.

(2) الصدر، محمد باقر، الاتّجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، سلسلة: اخترنا لك، مجموعة من البحوث نشرت على شكل مقالات في مجالات متفرقة، دار الزهراء، بيروت - لبنان، ص75.

(3) المصدر نفسه، ص79.

(4) المصدر نفسه، ص81.

مع أنّه قد لا يكون هذا، ولا ذاك، بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة، فلا يُستفاد منه الحكم الشرعي العام. ومن ناحية أخرى، لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع، واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد، ويلتزموا بأحكام مختلفة له»[1].

وسوف نحاول تبيّن ملامح التجديد عند الصدر، من خلال تلك المقدمة، التي بدأ بها كتابه **(دروس في علم أصول الفقه)**، فهي تمثّل مادّة حيويّة للدراسات؛ الّتي تتناول أصول الفقه من جهة التّطوير، والتّجديد، والتّحديث، وسيظلّ الباحثون في حاجة مستمرّة إلى هذه المقدمة لأهميّتها، وأهميّة الاطلاع على رؤية الصدر في التّجديد الأصولي.

في البداية، نشير إلى أنّ الصدر، يَعُدّ أنّ الأصول والفقه يمثّلان النظريّة والتّطبيق، حيث يقول: «إنّ علم الأصول؛ الذي يمثّل العناصر المشتركة، هو علم النظريّات العامّة، وعلم الفقه؛ الّذي يشتمل على العناصر الخاصّة، هو علم تطبيق تلك النّظريّات في مجال العناصر الخاصّة، ولكلّ منهما دقّته وجهده العلمي الخاص. واستنباط الحكم الشرعي هو نتيجة مزج النظريّة بالتّطبيق؛ أي: العناصر المشتركة بالعناصر الخاصّة، وعمليّة المزج هذه هي عمليّة الاستنباط»[2]، ويحدّد مهمّة الفقه، فيقول: إنّه «يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلاليّاً»[3].

ومن الجدير بالذكر أنّ الصدر أدخل العديد من الاصطلاحات الأصولية الجديدة من قبيل (العناصر المشتركة)؛ الذي أُطلق على القواعد الأصولية، و(منطق الفقه)؛ الذي يدلّ على علم أصول الفقه، وتطبيق قواعد منطق الفقه

---

(1) المصدر نفسه، ص82.

(2) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1410هـ/ 1989م، ص24.

(3) الصدر، محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، سلسلة: اخترنا لك، مصدر سابق، ص86.

للاستفادة منها في كلّ باب من الأبواب الفقهيّة، مثلما يستفاد من علم المنطق بصورة عامة في الفنون والعلوم كافة. وفي اللغة الأصوليّة، تحرّر الأسلوب الصدري في التأليف من التقليد المألوف، من حيث تصنيف وترتيب البحوث والموضوعات، أو من حيث الأسلوب الخطابي السردي لدى الكثير من الباحثين القدماء والمحدثين.

حسب شرح الصدر، فإن الدراسات العلمية لعلم أصول الفقه تمر، في مناهج الحوزة، عادة، بمرحلتين، إحداهما تمهيدية، وتسمى مرحلة السطح أو السطوح، والأخرى عالية، وتسمى مرحلة الخارج، والدراسة، في المرحلة التمهيدية، تتخذ أسلوب البحث في كتب أصولية معينة، يدرسها الطالب، ليتهيأ، من خلالها، لحضور أبحاث الخارج. ويضيف السيد الصدر أنّ العرف العام، في الحوزات العلمية جميعاً، قد جرى على اختيار أربعة كتب كمناهج دراسية في علم الأصول لمرحلة ما قبل بحث الخارج، وهذه الكتب الأربعة بحسب ترتيبها الدراسي هي:

- كتاب (**معالم الدين وملاذ المجتهدين**)، للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (959- 1011هـ).

- كتاب (**قوانين الأصول**) المشهور بكتاب القوانين، للشيخ ميرزا أبي القاسم القمي الملقب بالمحقق القمي (1151- 1231هـ).

- كتاب (**فرائد الأصول**) المشهور بكتاب الرسائل، للشيخ مرتضى الأنصاري (1214-1281هـ).

- كتاب (**كفاية الأصول**) المشهور بكتاب الكفاية، للشيخ محمد كاظم الخراساني الملقب بالمحقق الخراساني (1255-1329هـ).

هذه الكتب الأربعة، في نظر الصدر، كان لها مقامها العلمي، وهي، على العموم، «تُعدُّ -حسب مراحلها التاريخية- كتباً تجديدية أسهمت، بدرجة كبيرة، في تطور الفكر العلمي الأصولي، على اختلاف درجاتها،

ولعلّ اختيارها كتباً دراسية جاء نتيجة عامل مشترك هو ما أثاره كلّ واحد منها، عند صدوره من شعور عميق لدى العلماء بأهميته العلمية، وما اشتمل عليه من أفكار ونكات، إلى جانب ما تميّزت به بعض هذه الكتب، من إيجاز المطالب، وضغط العبارة، كما حصل في كتاب الكفاية، مثلاً»[1].

ويَعدُّ الصدر أنّ هذه الكتب الأربعة قد أدّت دوراً جليلاً، وتخرّج في حلقاتها الدراسية، خلال نصف قرن، الآلاف من الطلبة؛ الذين وجدوا فيها سلّمهم إلى أبحاث الخارج، غير أنّ هذا لا يحول دون محاولة تطوير الكتب الدراسية متى ما وُجدت مبرّرات تدعو إلى ذلك، ويرى أنّه، منذ زمن، كان يجد أكثر من سبب يدعو إلى التفكير في استبدال هذه الكتب الأربعة، بكتب أخرى في مجال التّدريس، كتب يكون لها صفة مناهج الكتب الدراسية بحقّ، ومبرّرات التفكير في هذا الاستبدال كثيرة، ولكنّ الصدر يُحدّدها في أربعة مبررات أساسية هي:

المبرر الأول: إنّ الكتب الأربعة المذكورة «تمثل مراحل مختلفة في تطور الفكر الأصولي، فكتاب (**المعالم**) يعبر عن مرحلة قديمة في تاريخ علم الأصول، وكتاب (**القوانين**) يمثل مرحلة تخطاها علم الأصول واجتازها إلى مرحلة أعلى، على يد الشيخ الأنصاري، وغيره من الأعلام، وكتابا (**الرسائل**) و(**الكفاية**) نفساهما نتاج فكر أصولي يرجع إلى ما قبل مئة سنة تقريباً، وبعد هذين الكتابين، حصل علم الأصول على خبرة مئة سنة تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيال متعاقبة من العلماء المجددين»[2].

المبرر الثاني: إن الكتب الأربعة السالفة الذكر، «على الرغم من أنّها استعملت كتباً دراسية، منذ أكثر من خمسين عاماً، إلّا أنها لم تؤلّف من قبل

---

(1) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت - دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1978م، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص10.

أصحابها لهذا الهدف، وإنّما ألفت لكي تعبّر عن آراء المؤلف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة»[1].

المبرر الثالث: إنّ المقدار، الذي ينبغي «أن يُعطى من الفكر العلمي الأصولي في مرحلة السطح، يجب أن يُحدّد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والغرض المفترض لهذه المرحلة هو تكوين ثقافة عامة عن علم الأصول لمن يُريد أن يقتصر على هذه المرحلة، والإعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس»[2].

المبرر الرابع: إنّ الطريقة المعتمدة «في تحرير المسائل، وتحديد كلّ مسألة بعنوان من العناوين المورّثة تاريخيّاً في علم الأصول، لم تعد تُعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً، وذلك لأنّ البحث الأصولي، من خلال اتساعه، وتعمُّقه بالتدريج، منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا، طرح قضايا كثيرة وجديدة ضمن معالجاته للمسائل الأصولية المورّثة تاريخيّاً»[3].

كانت تلك أهمّ المبرّرات -في نظر الصدر- الّتي تدعو إلى التفكير، بصورة جادة، في استبدال الكتب الدراسية السائدة، والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس، على الرغم من أهميتها العلميّة والتاريخيّة. ويعتقد أنّه، في العقود الثلاثة الأخيرة، «صدرت محاولات عدّة للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسية الأصولية، من هذه المحاولات كتاب (**مختصر الفصول**)؛ الذي جاء ليحلّ مكان كتاب (**قوانين الأصول**)، وكتاب (**الرسائل الجديدة**)، الذي جاء اختصاراً وبديلاً لكتاب (**الرسائل**)، وكتاب (**أصول الفقه**)؛ الذي جاء ليكون حلقة وسيطة بين كتاب المعالم وكتابي (**الرسائل**) و(**الكفاية**)»[4].

(1) المصدر نفسه، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص16.
(3) المصدر نفسه، ص17.
(4) المصدر نفسه، ص19.

وفي تصوّره أن هذه «محاولات مشكورة، عبّرت عن جهود مخلصة، وأكثر هذه المحاولات استقلالية وأصالة هي كتاب **(أصول الفقه)** للشيخ محمد رضا المظفر، باعتباره جاء تصنيفاً مستقلاً، وليس مجرد اختصار لكتاب سابق، لكنّها لا تفي بالحاجة»[1].

وفي ختام مقدمته المنهجيّة، نبَّه الصدر على بعض التوجيهات الاسترشادية المتعلقة بطريقة التعامل مع هذه الحلقات الثلاث، وقصد، بهذه التوجيهات، الطلبة والأساتذة معاً، وهي مسائل تخصّ طريقة تدريسها. لقد كانت هذه، إذاً، هي أهمّ الأفكار الّتي طرحها، وهي تشكّل عناصر ومكوّنات رؤية السيد الصدر في التجديد المنهجي لأصول الفقه.

تقويم رؤية الصدر:

تميزت محاولة الصدر بالجدّة في اللفظ والمصطلح، وفي نقد المدرسة الإخبارية، وفي فهم الأدلة والاستدلال، ولقد كان لديه إحساس بالجدّة، وبضرورة التطوير، كما يبدو من بعض عناوين مؤلفاته في علم الأصول، مثل المعالم الجديدة للأصول. ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة، وجبت إعادة بنائه طبقاً لروح العصر، فقد عدَّ الصدر أنّ علم الأصول هو منطق الفقه، وهو نظر العمل، وأساس الفعل، وعلم القواعد العامة للسلوك البشري، فهو الفعل النظري العملي؛ الذي يجمع بين النظرية والتطبيق، يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي؛ الكلّ مع الجزء، ولم تكن الغاية عنده، من علم الأصول، وضع مجرّد مناهج الاستنباط من أجل الاتساق المنطقي، وإحكام أشكال القياس؛ بل الغاية هي العمل؛ لذلك سمي المنطق الأصولي: منطق الاستعمال.

أما بخصوص تحديد الإسهامات العلمية لمحمد باقر الصدر، في مجال البحث الأصولي المعاصر، فيمكن إدراجها في الأمور الآتية:

---

(1) المصدر نفسه، ص19.

- رصد حركة الفكر الأصولي وتحليله، من خلال تفاعله مع المشكلات المنهجية المستجدة؛ التي تعترض العقل الفقهي، ومدى قدرة الأصولي على إيجاد الحلول المناسبة بها.

- وضع النموذج الأصولي التعليمي؛ الذي روعي في تصنيفه الاستفادة من آخر نتائج البحث الأصولي على مستوى الأفكار، والمصطلحات، والتحقيقات، إضافة إلى تقريب المسائل إلى واقع عملية الاستنباط، والربط بين القواعد الأصولية والتطبيقات الفقهية.

- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة (الاتجاه الذاتي)، حاول، من خلاله، الكشف عن حقيقة الأسس المنطقية؛ التي يقوم عليها الدليل الاستقرائي، من حيث إفادته اليقين، وذلك باستخدام نظرية حساب الاحتمال؛ التي أعاد صياغتها بكيفية تسمح بتحقيق المراد.

- اعتماد الصدر التقسيم الثنائي المتكوّن من مباحث الأدلة، ومباحث الأصول العملية، في مقابل التقسيم الرباعي للشيخ المظفر، وهذه الأقسام الأربعة هي: مباحث الألفاظ، والمباحث العقلية، ومباحث الحجة، ومباحث الأصول العملية.

- الوضوح في تبيين الأفكار بلغة علمية ومبسطة نسبياً، كما امتازت لغته بالشفافية، وهذه الميزة (الوضوح والشفافية) تظهر جلياً في كتابيه **(دروس في علم الأصول)** و**(المعالم الجديدة للأصول)**.

- التجديد في بحث المسائل الأصولية، كمحاولته إثبات حجية الإجماع على أساس حساب الاحتمالات، وهو منهج جديد مغاير لما عليه الشيعة الإمامية.

لقد كان الصدر يهتم كثيراً بالجوانب النظريّة والمنطقيّة، وبتحرير المفاهيم، وهذا ما جعل كتاباته تتّسم بكثير من الدقة، والتماسك، والجدّة، ومن خلال ما سبق، تبيّن لنا كيف أنّه اعتمد منهجيّة أصولية جديدة ومتميزة، لكنّ معالم هذا التّجديد لا يمكن أن نحيط بفاعليّتها، وندرك نتائجها وثمارها، إلّا من خلال

كتاباته المنطقية، والاقتصادية، والاجتماعيّة، حيث إنّه استطاع، عبرها، أن يجعل من أصول الفقه إطاراً معرفياً ومنهجياً للفكر الفلسفي، والاجتماعي، والسياسي، لما يتضمنّه الفكر الأصولي من نظرة كليّة، حيث تحرّر من العائق الإبستمولوجي المتمثّل في فقه الفروع، الذي وقف أمام ظهور المذهب الاجتماعي الإسلامي، فبفضل منهجية أصول الفقه وصل الفكر الإسلامي في المجال الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، ذلك أنّ مبحث أصول الفقه هو الذي يسمح للفكر الإسلامي بطرح القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة طرحاً كلياً، لا جزئياً، فعمليّة التّنظير الاجتماعي كانت معطّلة من طرف فقه الفروع، أو النزعة الفقهية؛ الّتي تتناقض مع الرّؤية الكليّة للقضايا الفقهيّة.

فمبحث أصول الفقه بوصفه إطاراً نظريّاً، هو الذي جعل الصدر يتصدّى لقضايا الفكر الإسلامي، ويستعدّ لاستيعاب مشكلات الحياة الإنسانية ومستجداتها، والنهوض بالدور المطلوب إزاء معطيات الحضارة الحديثة. ولقد جمع بين الأصالة، والعمق، والتجديد، وقدم طرحاً متميّزاً ضمن إشكاليّة العلاقة بين العقل والنص والواقع ضمن أطر أصول الفقه.

وبالتأمل فيما عرضه باقر الصدر من أفكار، وما توصل إليه من نتائج، يمكن القول: إنّ ما قدمه صادر عن عقلية أصولية واعية، فقهت فكرة التجديد، وما تتطلبه من مرتكزات تنطلق منها، وآليات تتحقق بها؛ فالتعاطي مع تاريخ العلم، على النحو الذي قام به، يجعل أصول الفقه نسقاً مفتوحاً قابلاً للتجدّد كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وتوليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة، انطلاقاً من أصول الفقه، أمر يحتاج إليه في تجديد العلوم، إضافة إلى تنبيهه أنّ الكتاب الأصولي الفكري -مهما كانت قيمته العلمية- نموذج تعليمي.

المطلب الثاني: منظومة القيم والتّجديد الأصولي:

القيم والتجديد الأصولي:

لقد سبق أن تحدّثنا عن ضرورات التّجديد في أصول الفقه، وعن أهميّة هذا العلم، ودوره في صياغة مقولات العقل الإسلامي عموماً، وليس فقط

التفكير الفقهي، وهذا يعني أنّ أيّ تجديد في أصول الفقه يعني، بالضرورة، فتح الآفاق أمام باقي مجالات التّفكير الإسلامي، فالحاجة، إذاً، ماسة إلى «إعادة صياغة أصول الفقه بطريقة توصل قيم الإسلام الدينية إلى خلاصة ناجحة، وشريعة وضعية تتوافق مع حاجات مجتمع حديث»[1]، فهذا التشريع «لا يمكن أن يحقق أهدافه إن لم يكن إنسانياً ينزع المركزية من رجال الدين، ويجعل كرامة الإنسان وحريته غاية مثلى، ويتصف بالديمقراطية، والتعلق بحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية، والإيمان بالنسبية، ورفض الوثوقية»[2]. وتُعدُّ القيم الإنسانية أهم الأصول المعاصرة؛ الّتي يمكن أن تخدم قضيّة التجديد الفقهي، وحين نتحدّث عن القيم ومرجعيّتها، فإنّنا نشير، بذلك، إلى سؤال مهمّ، وهو كيف تكون منظومة القيم مصدراً للتّشريع؟ وهو سؤال جوهري يحتاج إلى دراسة مستفيضة حتّى نستجلي عناصره، ونكشف تفاصيله. ولكنّنا سوف نشير إشارات سريعة إلى ذلك، تاركين التّفصيل لدراسات أخرى مستقلّة عن هذا البحث، على اعتبار أنّ عنصر الثقافة له دور مهمّ في حلّ العديد من التّساؤلات المتعلّقة بالقيم، ما يستدعي بحثاً خاصّاً ومطوّلاً.

يَعُدّ وائل حلاق أنّ اعتماد آلية الاختيار والمزج بين المذاهب الفقهية التقليدية المختلفة، لم تكن تجد دعماً في الآلية الشرعية المتناسقة، وكانت تعاني من خلل منهجي خطير يهدّد تماسك الاجتهاد، والنظام الشرعي برمّته؛ لذلك انطلق، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، البحث عن منهجية شرعية ملائمة ومتسقة، وظهر، في هذا السياق، توجهان عُرفا في العالم الإسلامي:

(1) حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أحمد موصللي، مراجعة: فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م، ص277.

(2) ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص823.

أ- **المنفعيَّة الدينية**: يصوغ أصحاب هذا التوجه نظريتهم الفقهية بناءً على المصلحة، وهي مبدأ قلَّ تطبيقه تقليدياً، فوسَّعوه كثيراً كي يصبح المكوّن الرئيس في النظرية الشرعية الجديدة، وقد اعتمد هؤلاء على مجموعة من المبادئ؛ التي وضعها في الإسلام فقهاء متقدّمون من القرون الوسطى، مثل القرافي، والطوفي، والشاطبي، وغيرهم، ولكنّهم -كما يوضح د. حلاق- يتشاطرون معهم هذه المبادئ اسمياً فحسب؛ لأنّهم تلاعبوا بها، وأعادوا صياغتها بحسب أغراض منفعية.

ب- **التحرر الديني**: يرفض أصحاب هذا الاتجاه المبادئ؛ التي طورها الفقهاء التقليديون كلها، كما يرفضون نتائج الاستصلاح، الذي مارسه المنفعيّون السابق ذكرهم؛ إذ إن مفهوم المصلحة مفهوم عشوائي لا يتّسم بالصرامة المنهجية؛ التي يجب أن تتوافر لقيام نظرية فقهية حديثة متماسكة؛ لذلك يسعون إلى تقديم نظرية فقهية جديدة تقوم على إعادة تفسير النصوص الشرعية وفق منهجية جديدة، ومن ممثلي هذا التيار محمد سعيد العشماوي، وفضل الرحمن، ومحمد شحرور.

وفي سياق المقارنة بين هاتين النزعتين، يشير د. حلاق إلى ظاهرة غريبة، وهي أنّ المتحررين، الذين تمّ رفضهم قد «قدّموا منهجية متماسكة ومحترمة، ونظامَ تفكير أكثر التزاماً بالإسلام، في حين أنّ المنفعيين لم يبدوا سوى اهتمام ضعيف للقيم القانونية الإسلامية، واقتصر عملهم على مفاهيم الفائدة والحاجة والعوز، وأصبحت النصوص المنزّلة، في النهاية، تابعة لهذه المفاهيم. أما منهجيات فضل الرحمن، ومحمد شحرور، فترفض أن تخضع لهذه المفاهيم، وتستبدل بها أفكاراً منظَّمة لتحليل نصي/سياقي، حيث يتم التركيز على القانون الإنساني، وهو موجَّه، بشكل عام، من قبل إرادة إلهية، ولم يُملَ حرفياً ونصياً»[1]، وبهذا يخلص وائل حلاق إلى تقرير فشل تلك المحاولات التجديدية، وعجزها عن ابتداع منهجية تشريعية جديدة

(1) حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مرجع سابق، ص325.

ومتماسكة، قادرة على موازاة وتعويض النظرية التشريعية التقليدية، للأسباب التي ذكرها، ولأخرى تتعلق بدور النخبة العالمة، ومدى علاقتها بالسلطة السياسيّة.

يُعدُّ القرآن الكريم المصدر المرجعيّ؛ الذي يستقي منه الفكر الإسلامي، تصوّراته، ومفاهيمه، ومقولاته، وقيمه، في مختلف المجالات المعرفية، والحقول العلميّة والأدبية، فهو الهادي والمرشد للعقل والواقع. فالقرآن الكريم يفتح أمام العقل الإنساني إمكانات هائلة من البحث والإبداع؛ لما يتضمنه من مؤشرات معرفية، ومعانٍ خالدة وكلية، قابلة للتجديد، والتنزيل، والاستيعاب، مهما تغيرت الظروف، والأحوال، والأزمان، إلا أنّ عدم التّعامل الإيجابي مع القرآن الكريم، بوصفه يشكّل إمكانات من المعاني، والمؤشّرات، والدلالات المعرفية والمنهجية الدائمة التّجدد والاستمرار، حسب مقتضيات الأحوال، ومتغيرات الواقع، وحسب السقف المعرفي؛ الذي يصل إليه العقل في مرحلة معينة من مراحل التاريخ. كلّ هذا أدّى إلى ضمور العقل الإسلامي، وتراجع عطائه المعرفي في العصور المتأخرة.

فالقرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد، فهو وإن تضمّن أحكاماً فإنّها محدودة العدد، وهذا يعني أنّه كتاب قيم، ومبادئ، وأخلاق بالدرجة الأولى، فهو يحتوي على منظومة من القيم المتكاملة، التي تصلح لتكون حاكمة ومستقلّة عن باقي المصادر الأخرى، مثل الحق، والعدل، والخير، والحريّة، والمحبة، والرحمة، والإيمان، والسّلام، والتّسامح، والتّعارف، والتّعايش، والتيسير... وما على الفكر الأصولي، اليوم، سوى البحث في وسائل استلهام هذه القيم في الجوانب الفكريّة، والسياسيّة، والاجتماعية، والاقتصاديّة؛ حتّى تتفق الممارسة البشريّة مع هذه القيم، وتسير على هداها، في مختلف المجالات، في العلاقات الاجتماعيّة، والأنظمة الاقتصاديّة، وفي العلاقة بين الدولة والمواطنين، وبين الدول بعضها ببعض، ولعلّ الميزة الإيجابيّة للقيم القرآنيّة

أنّها تتمتّع بمسحة أخلاقية، كما أنّها تتّسم بنوع من التّعالي والمثاليّة، لكنّ هذا لا يعني أن تستلهم الأحكام من هذه القيم؛ لأنّها لم توجد عبثاً، وإنّما من أجل القيام بوظيفتها الإيجابيّة في الحياة، حتّى تكون فاعلة ومؤّثرة في الأحكام، وحتّى تبرز الوجه الحضاري لرسالة الإسلام.

ولعلّ البحث في مسألة القيم؛ التي يمكن أن يحصلها العقل، ويستقيها الفكر، من خلال التدبر، والتأمل في القرآن الكريم، ومن خلال الممارسة الإنسانيّة، يشكّل أحد أهم المباحث المعرفية والمنهجية في مجال التجديد والإبداع؛ ذلك أن تكوّن القيم في الفكر الإسلامي قد تأثّر، بشكل كبير، بالملابسات التاريخية، وبالسقف المعرفي، وكذلك بالتداول التّاريخي لتلك القيم، ومن ثمّة وجب تأكيد أنّ هناك عدداً كبيراً من القيم، التي يتداولها الفكر الإسلامي اليوم، قد تشكّل عبر مسار تاريخي معين، وتمت صياغتها وفق مجال معرفي محدد، وأعطيت لها صبغة الإطلاق والاستمرار، على الرغم من كونها لا تمثل إلا رؤية جزئية ومحدودة في الفهم والاستيعاب.

وليس في هذا تنكّر للجهود الجبّارة، التي بذلها العقل الإسلامي في تدبّر واستنطاق الوحي، ولا انتقاصاً من قيمة تلك الثروة المعرفيّة الهائلة، التي خلّفها لنا عبر التاريخ، ولكن نسبيّة العقل البشري، وإطلاقية القرآن الكريم، تقتضيان الاعتراف بهذه الحقيقة؛ لأنّ الفكر الإسلامي، مهما بلغ من درجة العلم والمعرفة، لا يمكن أن يغطي كلّ الإمكانات المعرفية التي يتيحها القرآن الكريم، ومن ثَمّ، المعرفة، مهما بلغت، لا يمكن أن تصل إلى درجة الكمال القرآني.

إنّ إقرار هذه المسألة يلقي بتبعات ومسؤوليات كبيرة على الفكر الإسلامي المعاصر؛ لأنها تعني أن العقل الإسلامي مطالب باستكمال مسيرة البحث، والاجتهاد، والتجديد في مختلف حقول المعرفة، كما أنّه مطالب بممارسة عمليّة النقد والتّحليل لكلّ تلك المعطيات، والمعارف، والعلوم؛ الّتي أنتجها الفكر الإسلامي أثناء تفاعله مع الوحي والواقع.

فسؤال التّجديد يُعدّ محفّزاً للعقل، وعلامة من علامات النّقد، فالأسئلة الحقيقيّة لا تتأسّس إلّا على نقد كلّ ما هو متكوّن ومعطى في التّجربة الإنسانيّة، وفي محيطها، ولعلّ جزءاً كبيراً من عجز العقل الإسلاميّ اليوم يرجع إلى تعامله مع الأجوبة الجاهزة، وإلى غياب عملية النقد، ولهذا ظلّ الفكر الإسلامي رهين تراث الأجداد، وعاجزاً عن التّعاطي الإيجابي مع الواقع، بل إنّه رهين تراث الحاضر الغربي، أيضاً.

فإذا تأملنا في تاريخنا، وجدنا أنّ الحضارة الإسلاميّة ما كانت لتنتج كلّ ذلك الكمّ الهائل من العلوم والمعارف، التي اشتملت على مختلف حقول المعرفة البشريّة، إلّا باعتماد آلية التجديد والنقد، هذه الآليّة التي تؤسّس لثقافة التنوع، والاختلاف، والتّعدد على مستوى القيم، ما يسهم في إثراء العقل الإنساني، ويعزّز من حضور قضايا الواقع؛ الذي يكاد يكون الغائب الأكبر في فكر المسلمين.

إنّ بحثنا عن إجابات لأسئلتنا الراهنة في التجارب الماضية، واستعارتنا منظومات تفكير جاهزة، يعني أن يظلّ العقل الإسلامي مكبّلاً غير قادر على الإبداع والاجتهاد لقضاياه المعاصرة، ويعني أن نفكّر بفكر الماضي في قضايا الحاضر، بينما المطلوب أن نرسم معالم تجربتنا الخاصّة، ونسهم في إرساء كسبنا التّاريخي وفق المعطيات والظروف المعاصرة.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [البَقَرَة: 134]، فالوحي تعبير عن إمكان لا نهائي ولا محدود بحدود الزمان والمكان، فهو مستوعب للتجربة الإنسانية على امتدادها التاريخي، فينبغي، إذاً، أن نبحث عن الإمكان التّاريخي المناسب لواقعنا المعاصر.

إنّ آلية النّقد هي إحدى آليات التّجديد، الذي يُعدُّ طريقاً لتحقيق الصلاحيّة والاستمرار لقيم الوحي، فالتّجديد؛ هو حركة الدّين في التّاريخ، فبقدر ما تتسع دائرة التجديد تتسع حركة الدين، كما أنّ النّقد هو إحدى

آليات وصل الفكر الإسلامي بالواقع، بعد انقطاعه عنه، حيث أصبح فكراً تجريدياً بعيداً كلّ البعد عن قضايا الناس، وانشغالاتهم المعرفيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والتربويّة، والسياسيّة.

وحين نفكّر بآلية النّقد، فهذا يعني أن نبلور تجربتنا الخاصة، ونصيغ أوضاعنا في ضوء معطيات الواقع المعاصر، وأن نملك القدرة على نقد التّراث، من خلال عمليتي الاستيعاب والتجاوز، ولعلّ فشل مشاريع النهوض الحضاري ترجع إلى غياب قراءة واعية ونقدية للواقع، ما زاد من تعقّد مشاكل الأمّة، وزاد من حالة الاغتراب عن الواقع؛ إذ كيف يمكن تغيير الواقع من خلال معرفة بشريّة تنطلق من خارجه؟ معرفة نسبيّة تزعم لنفسها القداسة والخلود، مع أنّها، في حقيقتها، تعبير عن قراءات، وفهوم، وتفسيرات، وتأويلات، مرتبطة بالتاريخ، وموجهة بحاجاته وإكراهاته الاجتماعية والسياسية، تحولت إلى قوالب جامدة وجاهزة، وقف إزاءها الفكر الإسلامي موقف المتلقي؛ بل إن ذلك الثراء والتنوع تحول اليوم إلى عامل للفرقة والصراع.

وعندما نحصر العقل في اجتهادات السابقين، وفي سياقات وتجارب تاريخيّة محددّة، فإنّنا نسيء إلى تلك الاجتهادات من ناحيتين: **النّاحية الأولى**، حين نضفي عليها طابع القداسة، وهكذا نخرجها من حدود التّاريخ والاجتماع البشري، **والناحية الثانية**، حين نجعل من تاريخهم تجربة نمطيّة جاهزة يتوجب علينا استنساخها، فتصبح اجتهاداتهم غير قادرة على استيعاب حركة الواقع المعاصر، ومن ثَمّ عدم قدرتها على مواجهة تحدّياته، والإجابة عن تساؤلاته وإشكالاته.

السّياق التّاريخي وتأسيس القيم:

يُعدُّ التاريخ ذاكرة الإنسانية بمختلف نشاطاتها الفكرية والماديّة، فالتّاريخ يدرس الإنسان ككائن له ماضٍ، فهو يطلعنا على الفعل الإنساني عموماً

ضمن سياق اجتماعي وحضاري معيّنين، ويمكن القول: إنّ التّاريخ ليس إلا ذلك الفعل الإنسانيّ مضافاً إلى سياق زمني محدّد، وهو، أيضاً، علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية. أمّا عن السّياق، فقد ظلّ حبيساً للدراسات البيانية والبلاغيّة، حيث لا يخرج عن كونه آلية بيانية وتفسيرية للقرآن، ضمن حدود اللغة والمعنى الداخليّ للكلام، فهو أقرب إلى مفهوم النظم؛ الذي يعني «تآخي معاني النحو فيما بين الكلم، على حسب الأغراض التي يصاغ بها الكلام»[1]؛ أي: أنّ المعنى، هنا، ترتيب الألفاظ، وتساوقها، وانتظامها، بشكل تعبّر فيه عن دلالتها بحسب ما تقتضيه اللّغة.

لكن ما نقصده، هنا، بمفهوم السياق، شيء آخر غير هذا، الذي يقف عند حدود التواضع اللغوي، فيكون قصدنا بالسّياق التاريخيّ، هنا، هو الأطر الاجتماعيّة للمعرفة؛ التي تشرط العلاقة الجدليّة بين الفكر والواقع، وتتحدّد في سياقها جملة الظروف التاريخية للفعل الإنساني عموماً، كيفما كانت اتجاهاته وانتماءاته، صحيح أنّها شروط خارجة عن النصّ، لكنها تبقى محدداً أساسيّاً لفاعليّة النص في الواقع، ولفهم العلاقة التي يشتغل بها هذا النص.

إنه مفهوم أقرب ما يكون إلى مفهوم التّاريخيّة؛ أي: «الحدوث في الزمن، حتّى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح هذا الزمن وابتدائه، إنّها لحظة الفصل والتّمييز بين الوجود المطلق المتعالي -الوجود الإلهي- والوجود الإنساني المشروط»[2]، وهو أكثر التصاقاً، كذلك، بمفهوم سوسيولوجيا المعرفة؛ التي «تهتّم بالطرق المختلفة؛ التي تعرض الأشياء بها نفسها على النّاس، فتبدو لهم مختلفة حسب اختلاف أوضاعهم الاجتماعيّة،

(1) انظر: دلائل الإعجاز للجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، ط3، 1313هـ/ 1992م، ص88.

(2) أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، تموز/ يوليو 1995م، ص205.

لهذا فإنّ البنى الفكرية تتّخذ بالضّرورة أشكالاً تختلف باختلاف الأوضاع الاجتماعية والتّاريخية»[1].

إنّ الاجتماع البشريّ يؤسّس لقيمه الخاصة به، بحسب مقتضيات الأحوال والظروف، وبحسب مساقات التّاريخ، وشروط التقدّم، هذه القيم التي تعني «الوجود من حيث كونه مرغوباً به، أو موضع رغبة ممكنة. فهي، إذاً، ما نحكم بأنّ من الواجب تحقّقه»[2]. يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسرَاء: 9]، فالدين حاضن للقيم، حين يتخلى عن أبعاده الخصوصيّة، والقيم تلتقي مع الدين، حين تكشف عن أبعادها الكونيّة.

نحن لا نرغب في الخوض في قضيّة النسبيّة والمطلقيّة في القيم، وإنّما يهمّنا هنا هذا التأسيس الاجتماعي للقيم، ومدى قدرته على استحداث قيم كونيّة وإنسانيّة تتلاقى معها مختلف الحضارات والثقافات، وتتمازج مع جلّ الأعراق من أجل البحث عن المشتركات؛ التي يمكن أن تسهم في إبداع مجتمعات إنسانية تحترم التعدّد، ولكنّها تسعى نحو التّشارك، دون إلغاء، أو إقصاء، ودون انصهار، أو ذوبان في ثقافة الآخر.

لقد استطاعت الحداثة، في المجتمعات الأوربيّة، تأسيس مجموعة من القيم، مثل: العقلانية، والإنسانيّة، والفرديّة، والعلمنة، والحريّة، وحقوق الإنسان، فهذه القيم خلقها الغرب وفق شروط التطوّر؛ التي وقف عندها لتساعده على بلورته رؤاه المجتمعية، وتصوراته الفكريّة، والسياسيّة، بما يخدم المجتمع، ويحقّق تقدمه وازدهاره.

فإذا استطاع الفكر الغربي، بعد ذلك، تجاوز سياقه التاريخي عبر الحداثة ونقد الحداثة، فهو مجتمع يؤمن بالتحوّل، والتطوّر، ولا يستطيع

(1) مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: محمد رجا عبد الرحمن الدريني، شبكة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، تشرين الأول/ أكتوبر 1980م، ص310.

(2) العوّا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، 1986م، ص272.

الثبات على لحظة، أو سياق تاريخي معين، فلا يكاد ينطلق منه حتى يقف عند غيره، وهذه هي عملية التّحديث المستمرة؛ التي يشتغل بها الفكر الغربي. لقد أمكنه ذلك من تحطيم المطلقات الوهميّة؛ التي اخترعتها الكنيسة، والّتي كبّلت الفكر، وخنقت الإبداع، وحاربت قيم التنوير والتّحديث.

ولا يعني هذا أنّنا ندعو إلى تمثّل الخيار الغربي، ولا إلى استنساخ نموذجه الحضاري؛ بل، على العكس من ذلك تماماً، هي دعوة لاستنبات قيم التّحرر والتّنوير من داخل التّربة الإسلامية، وضمن شروطنا التّاريخية الراهنة؛ لأن التجربة لا تستنسخ؛ بل تولد من رحم بيئتها وسياقاتها، ولعلّ هذا الأمر صار من المسلّمات عند كثير من المثقفين والمفكرين.

لكن السؤال المطروح، هنا، هو: هل يمكن تأسيس القيم دون إحداث تطوّر اقتصادي، وسياسي، واجتماعي، يواكب تحوّلات الفكر، ويسهم في تعزيز حريّة الإبداع والخلق؟ وهل يمكن أن نحدث هذا التطوّر الاقتصادي والاجتماعي، دون تحوّل نوعي على مستوى الشرط الثقافي، الذي ينتج القيم، ودون إعادة صياغة نظريّات ومقولات العقل الأصولي، الّذي يشكّل منطق الفقه؟

لقد حافظ الإسلام، عند مجيئه، على كثير من قيم العرب السائدة آنذاك، لما رأى فيها من منابع تحرريّة وتنويريّة تساعده على نشر الرّسالة، وتعزيز قيمها الخالدة المتمثّلة في الحرية، والعدل، والخير، ولم يلتفت إلى سياقها التاريخي، الذي أنتجت في إطاره، وقام بتأصيلها، أو بتبيئتها، على حسب تعبير محمد عابد الجابري.

إن الفكرة، التي أود الخلوص إليها، من خلال ما ذكرت، هي أنّ المجتمعات تستطيع أن تنتج القيم التي تسهم في تحقيق تطوّرها، عن وعي وإدراك لشروط المرحلة التي تعيشها، وما يناسب التحدّيات والرّهانات التي تواجهها، فهذه هي مسيرة المجتمعات، خلق، وإبداع، وتجديد، وحركة

دائبة ومستمرة، ليس من حقّ أحد أن يعلن نهاية القيم والتاريخ، ومن يدّعي ذلك لا يفقه حقيقة التاريخ ومساراته، أو أنه يصدر عن رؤية سياسيّة وإيديولوجيّة ضيّقة.

إنّ القيم، باعتبارها مجموعة من التصوّرات والتمثّلات، التي يحملها المجتمع عن الأشياء والمعاني، تشكّل دوافع محركة لحركة التّاريخ، وليس من المناسب أن نضخّم من حقيقة الدين، ونختزل كلّ القيم الإنسانيّة ضمن دائرته، فليست القيم الدينية كافية لبلورة المشترك الإنساني. «إنّ التساؤل عن القيم هو المؤشّر على التحوّلات العميقة التي تعيشها مجتمعاتنا الخاضعة للتأثير المزدوج الناجم عن ظاهرتين واسعتي الانتشار، هما: العولمة، والتكنولوجيا الحديثة»[1].

إنّ أغلب الصراعات في عالمنا المعاصر، وإن كانت تحمل أبعاداً اقتصادية، وسياسية، وأمنية، بطبيعة الحال، لها أبعاد قيميّة تحرّكها؛ لذلك فإنّ مسألة القيم تُعدُّ من أخطر المسائل، التي يمكن أن تطرح على الفكر، فالصراع القيمي يغذّي الصراعات الأخرى، ويبرّرها، ويخفي وجهها الحقيقي، وليست كلّ القيم متساوية، فهناك قيم إيجابية منفتحة، وهناك قيم سلبية متحيّزة، وليس أمام القيم إلا أن تتدافع، وتتعارف، وتتفاعل، لتنتج قيماً جديدة تتلاقح عبرها جميع الحضارات.

فالقيم تتضافر فيما بينها، وتتعاضد، فهي «ليست، البتّة، مثلاً عليا متعالية، بل إنّها تمثّل المرجعيات الضروريّة للتواصل، كما تمثّل الأشكال الضروريّة للتعبير عن الرغبة»[2]، وهكذا تتفاعل القيم في المجتمع؛ إنّها

---

(1) القيم إلى أين، مؤلّف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة: عبد الرزاق الحليوي، المجمع التونسي، بيت الحكمة، منشورات اليونسيكو، قرطاج، 2005م، ص20.

(2) رزفبر، جان - بول، فلسفة القيم، تعريب: د.عادل العوّا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2001م، ص34.

«تطلب منا التمسّك بها من جهة؛ لأنّها تعطي وجودنا بعداً وقدراً لم يكونا له، وتجعلنا نرغب في الزيادة منها؛ لأنها تجعلنا نشرف على آفاق الوجود الكامل الحق، الذي يجذبنا إليه، ويحملنا على الاستمرار في طلبه، والبحث عنه، مهما كانت العوائق والعقبات»[1].

إنّ الإشكال الحقيقي، الذي تواجهه الإنسانيّة، اليوم، لا يتمثّل في اختلاف القيم عبر اختلاف الحضارات، والثقافات، والأديان، وإنّما يكمن في مسألة تدبير هذا الاختلاف والتنوع بشكل عقلاني وموضوعي، بعيداً عن نزعات التعصب، والتطرف، والهيمنة. «ينبغي أن نأخذ، بالضرورة، بالتسامح مبدأً يضبط صلتنا بالآخر المخالف لنا فكرياً، أو عقائدياً، وبحق الاختلاف جسراً إلى مجتمع ثريّ بتنوّعه، قادر على الاستفادة من تعدّد قواه واتجاهاته الفكرية والسياسية»[2]، ذلك أنّ القيم -كما أشرنا- لا تتصارع فيما بينها، وإنما تتلاقح، وتتكامل، لتنتج قيماً جديدة يستفيد بعضها من بعضها الآخر، ولذلك يكون الحوار هو خلاص البشريّة من ويلات الحروب، والصراعات العقديّة والدينيّة، لاسيما بعد نظريّة صدام الحضارات للكاتب الأمريكي صموئيل هنتنغتون؛ التي أسهمت في إيجاد مبرّرات فكرية استخدمت لتغذية نزعات العنف والتطرّف بشكل يهدّد مستقبل البشريّة، ويضعه على حافة الهاوية.

خاتمة:

لقد تبيّن لنا، من خلال النماذج التجديديّة التي اشتغلنا عليها، أنّ كلّاً من الترابي والصدر اتّفقا على أنّ التجديد بات ضرورياً ضرورة ملحة، يجب على المسلم أن ينهض به، حتى يواكب تطوّر الحياة، والتغلب على صعوباتها، في إطار الموروث الثقافي الإسلامي، حيث يعد أصول الفقه ثروة

(1) الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقيّة، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980م، ص327.

(2) ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص823.

منهجية قيّمة أدت بالعقل إلى حلّ إشكاليّة تناهي النصوص، وتوالي الوقائع، مع تأكيدهما أهميّة تجريد علم الأصول من الجمود، والتحجر، وتحريره ممّا دخله من مسائل تُعدُّ من صميم علم الكلام، وضرورة وصله بواقع الحياة المعاصرة، ليسهم في معالجة القضايا والتحديات المستجدة؛ التي تواجهها الأمة. كما نبّها على أولويّة تغليب الجانب العملي على الجانب النظري التجريدي، مع ملاحظة المقاصد العامة للتشريع الإسلامي في استنباط الفقه.

لكن الترابي كان صاحب رؤية مقاصدية، وفهم عميق لمعنى التدين، ولمعنى التجديد، فدراسته اهتمّت بالمضمون أكثر من الشكل، وقد كان أكثر جرأة من حيث طرح موقفه التجديدي، حيث تعرض لأمور تدخل ضمن لبّ علم الأصول على غرار القياس الواسع، والإجماع الواسع، واعتماد المصالح والمقاصد في استنباط الأحكام، وتطوير المناهج والقواعد الأصولية التفسيرية المعتمدة في التعامل مع النص، وتوسيع أدوات الاجتهاد. وبذلك يكون الترابي قد نجح في إدخال منهج الشاطبي في دعوته التجديدية، كلما كان ذلك ضرورياً، مع وعيه التّام بضرورة توظيف أصول الفقه في معالجة القضايا الجديدة، على اختلافها وتنوعها، ولاسيما القضايا التي تتصل بالجانب الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي. كما ألحّ الترابي على ربط علم أصول الفقه القديم ببيئته الثقافية، وواقعه المادي، وإطاره الاجتماعي، والسياسي. كما أنه دعَا إلى ثورة جوهرية في مفاهيم الدين، كالتوحيد، والعلم، والاجتهاد، والشورى، وإلى الانفتاح على الثقافة الإنسانية، والمجهود البشري، وضرورة إعادة النظر في القيود والشروط التي وضعها الأصوليون لتقييد عملية الاجتهاد، والتي جعلت من المستحيل وجود مجتهد بالطريقة التي وضعوها.

أمّا الصدر، فقد كان صاحب رؤية فلسفيّة ومنطقيّة، لكنّها، على الرغم من ذلك، لم تستطع التحرر من المقررات الأصولية، إلا من حيث إعادة الصياغة، وضبط العبارة، ولعلّ ذلك يرجع إلى اهتمامه بتدريس هذا العلم،

ما دعاه إلى تحديث طريقة تدريسه وفق مناهج جديدة، وبذلك يكون الصدر قد حافظ على المنهج التقليدي في أصول الفقه، مع محاولة تبسيط الأسلوب، وتثبيت المضمون، عبر اعتماده تقسيماً جديداً لمباحثه، ولغة سهلة مناسبة في تدريسه؛ حيث حاول الجمع بين طريقته والطريقة التقليديّة في دراسة علم الأصول؛ أي: أنه حافظ على المحتوى الأصولي القديم، وحاول الجمع والتوفيق بين بعض طرقه، مع العمل على تيسير عبارات الأصوليين، والوقوف على دقائق هذا العلم.

إن اهتمام الصدر، إذاً، يتوجه إلى ضرورة الكتابة في أصول الفقه بأسلوب جديد، فيكون محلّ التجديد عنده هو الأسلوب أساساً، وهذا يعني أنّ الصدر لم يكن بصدد إحداث تغيير معرفي في أصول الفقه، أو إنجاز تجديد في مضمونه، وإنّما كان بصدد إعداد منهج دراسي حديث في أصول الفقه، تنطبق عليه الشروط والمعايير المنهجية الحديثة لمناهج التعليم الحديث، وهذا يؤكد أنّ التجديد؛ الذي أحدثه الصدر، وسعى إليه، إنّما هو تجديد منهجي، وليس تجديداً معرفيّاً.

ويبقى أن نشير إلى أنّ طروحات الترابي والصدر، وغيرها من الطروحات، والمحاولات التجديدية الحديثة، والمعاصرة، لم تستطع أن تتبلور في صورة مشروع علمي يكون جزءاً من نهضة عامّة، تشتمل على تطوير جميع المعارف والعلوم الإسلامية؛ لأنّها، على الرغم من أهميتها وإضافتها العلمية، لم تلق تجاوباً يليق بها، ولعلّ ما يفسر أسباب ذلك أنّ شيوخ المؤسسات الدينية المسيطرة في الوسط العربي والإسلامي، غالباً ما تقصي أصحاب هذه المشاريع، وترميهم بالتكفير والخروج عن الملة، مؤكّدين، عبر ممارستهم هذه، جدلية الأصول بالممارسة التاريخية، والوقائع السياسية، والاجتماعية.

إنّ وجهة البحث ركزت على فحص هذه الأصول، ليس من أجل التوقّف عندها، أو إعادة تقديمها في صورة جديدة مبسّطة، أو عصريّة؛ لأنّنا لا نؤمن

بمفهوم التّجديد الّذي يوصف بأنّه إحياء ما اندرس من معالم العلوم الإسلاميّة، وإزالة الشوائب الّتي علقت بها، فهذا التعريف تقليديّ محافظ وقاصر عن خدمة تطلّعات الفكر المعاصرة. فالتّجديد، الّذي قصدناه في هذا الشأن، يتعلّق أساساً بالانفتاح على أصول جديدة تتمثّل، أساساً، في القيم الإنسانيّة والكونيّة، وفي فهم النصّ الدّيني فهماً جديداً عبر الاستفادة من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الحديثة، وتوظيفها لفتح آفاق أرحب، وأوسع، وأكثر انسجاماً مع رهانات المجتمع، وتحدّيات العولمة، وصراع الحضارات، وأكثر قدرة على صياغة تصوّرات ومفاهيم حول قيم حقوق الإنسان، والحرية، والتّسامح، والحوار، والتعايش المشترك بين مختلف الثّقافات والأديان. إنّه عمليّة توليد، وإبداع، وتوسيع للمفاهيم والمقولات الناظمة لهذا العلم، ليس من داخله؛ لأنّ هذا العلم تحوّل إلى قوالب جامدة منجزة ومنغلقة لا تسمح بإجراء عمل تجديدي من داخلها، دون اللّجوء إلى آليات خارجة عنها.

لقد كانت هذه الدراسة، إذاً، محاولة أوليّة، في مقاربة حقل علمي يُعدّ من أهمّ الحقول المعرفيّة عند المسلمين، بوصفه يحدّد مستويات الفهم، ومنهجيات النظر إلى النصوص، والمسائل، والظواهر؛ التي تنتمي إلى إطار المعرفة الدينية، فأصول الفقه هو العلم؛ الذي ينظم طرائق النظر، ومنهجيات التعامل مع النصوص الدينية، والمسائل الإسلامية، ولسنا نزعم أنّنا ندعو إلى استلهام مناهج جديدة تتعارض مع طبيعة النصّ الدّيني، ولا إلى التخلّص من المسالك والطرائق الأصوليّة -دون طرح البدائل الممكنة- حيث تكون دراستنا هذه مجرّد دعوة مجرّدة وعامّة، تتحدّث حول أصول الفقه، لا في أصول الفقه، أو تسعى فحسب لكي تخلق حالة من الاضطراب المنهجي في فهم النصّ التّشريعي.

ولكنّنا قصدنا، من ورائها، طرح العديد من الأسئلة والإشكالات؛ بغية خلخلة الكثير من القناعات المترسّخة في ذهن العقل المسلم، والتي

تحوّلت، مع مرور الزمن، إلى عوائق وكوابح تحدّ من قدرته على الإبداع والانطلاق في ممارسة دوره الاجتهادي في صنع تاريخه الحاضر، وبناء كسبه التّاريخي المناسب لفهمنا المعاصر، والمتجاوب مع ظروف ومتطلّبات المرحلة المعاصرة، وكلّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال الكشف عن منهجية جديدة، وليس آليات فقهية فحسب، نوفق من خلالها بين مقتضيات النصوص الدينية، وبين متطلبات الواقع المعاصر.

ولأجل ذلك، إنّ المبادرة في السعي إلى تجديد أصول الفقه، وفق منظور معاصر، هي من أجل أن نأخذ في الاعتبار التطوّر الجاري في العالم العربي والإسلامي المعاصر؛ لأنّنا جزء من هذا العالم، الذي شهد، ويشهد، تقدّماً في جميع المجالات الفكريّة، والعلميّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، وغيرها، وهي أوضاع مغايرة للأوضاع، التي شهدها أصول الفقه التقليدي، وتفاعل معها، الأمر الذي يدعو إلى الاضطلاع بمهمّة تجديد الفقه وأصوله؛ حتى نتمكّن من مسايرة الرّكب الحضاري؛ لأنّنا نعتقد أنّ الوحي أكثر رحابة، وأوسع أفقاً، وهو الأقدر على استيعاب التجربة الإنسانيّة، من تلك التّقييدات والتقريرات الأصوليّة التّاريخيّة.



المصادر والمراجع

1- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.

2- أبو زيد، نصر حامد:

- **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، مزيدة ومنقحة، 1996م.
- **التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّفكير**، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2010م.
- **التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، تموز/يوليو 1995م.
- **الخطاب والتّأويل**، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط3، 2008م.

3- أبو سليمان، عبد الوهّاب إبراهيم، **الفكر الأصولي دراسة تحليليّة نقديّة**، دار الشروق، جدة، ط1، 1403هـ/ 1982م.

4- د. بسّام الجمل، **مطاعن النّظّام في الأخبار ورواتها**، حوليات الجامعة التونسية، جامعة منّوبة، كلية الآداب، العدد 44، 2000م.

5- البنّا، جمال، **نحو فقه جديد، السنّة ودورها في الفقه الجديد**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1997م، الجزء الثّاني.

6- بوعجيلة، ناجيّة الوريمي، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق - سورية، ط1، سنة 2004م.

7- الترابي، حسن:

- **تجديد أصول الفقه**، الدار السعوديّة للنشر والتوزيع، ط1، 1984م.
- **تجديد الفكر الإسلامي**، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1.
- **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، تقديم الأستاذين محمد الحامدي ومحمد الميساوي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1411هـ/ 1990م.

8- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربيّ**، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط4، 1991م.

9- جدعان، فهمي، **المحنة: بحث في جدليّة الدّيني والسياسي في الإسلام**، د.ت.

10- الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، ط3، 1313هـ/ 1992م.

11- جمعة، محمد علي، قضية تجديد أصول الفقه، دار الهداية، القاهرة، 1993م.

12- جيروم بيندي، **القيم إلى أين**، مؤلّف جماعي، ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة: عبد الرزاق الحليوي، المجمع التونسي، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، قرطاج، 2005م.

13- حلاق، وائل، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السني**، ترجمة: أحمد موصللي، مراجعة: فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.

14- حمّامي، نادر، **إسلام الفقهاء**، دار الطليعة ودار العقلانيين العرب، بيروت - لبنان، ط1، تموز/ يوليو، 2006م.

15- حنفي، حسن:

- **تجديد علم الأصول، قراءة في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر**، مجلّة المسلم المعاصر، العدد 141-142، سنة 2011م.
- **دراسات إسلاميّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة.

16- الحيدري، السيد كمال، **المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة**، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط1، سنة 2004م.

17- الخضري، محمد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط6، 1969.

18- خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، دار القلم، الكويت، ط20، 1406هـ/ 1986م.

19- الدسوقي، محمد، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد الثالث، السنة الأولى، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

20- ذويب، حمّادي:

- **الأصوليون يحولون السياسي الواقعي التاريخي إلى أمر ديني مقدس**، حوار أجراه معه أنس الطريقي، منشور على الموقع الإلكتروني لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، قسم حوارات ومقابلات بتاريخ 22/ 7/ 2013م.
- **التّقعيد والخروج عن القاعدة بين الشافعي والنظام من خلال علم أصول الفقه**، بحث منشور على موقع (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، قسم دراسة الموروث الدّيني.
- **جدل الأصول والواقع**، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009م.

21- الربيع، ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقيّة**، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980م.

22- رزفبر، جان- بول، **فلسفة القيم**، تعريب: د.عادل العوّا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2001م.

23- الريسوني، (أحمد) وباروت (محمد جمال)، **الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة**، دار الفكر، سورية، ط1، 2000م.

24- زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة قرطبة، د.ت.

25- شاخت، يوسف، **أصول الفقه**، كتب دائرة المعارف الإسلاميّة، (5)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م.

26- الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تقديم وتحقيق: الشيخ عبد الله دراز، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م.

27- شحرور، محمد، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، الأهالي، سورية، دمشق، ط1، 2000م.

28- الشرفي، عبد المجيد:

- **تحديث الفكر الإسلاميّ**، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1998م.
- **لبنات**، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس.

29- الشرفي، محمد، **الإسلام والحرية، سوء التفاهم التّاريخيّ**، دار بترا، سورية، طبعة جديدة منقحة، 2008م.

30- شمس الدين، محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1319هـ-1999م.

31- شهيد، الحسان، **نظرية التجديد الأصوليّ من الإشكال إلى التّحرير**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت - لبنان، دراسات شرعيّة (1)، ط1، 2013م.

32- الصدر، محمد باقر:

- **الاتّجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد**، سلسلة: اخترنا لك، مجموعة من البحوث نشرت على شكل مقالات في مجالات متفرقة، دار الزهراء، بيروت - لبنان.

- **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت - دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1978م.
- **المعالم الجديدة للأصول**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1410هـ/ 1989م.

33- الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م.

34- الميلاد، زكي، **أصول الفقه ومسألة المنهج**، مجلّة المسلم المعاصر، العدد 145-146.



القسم الثاني

مقاربات تطبيقية في التجديد

تاريخيّة النصّ الديني
عند نصر حامد أبو زيد
نحو منهج إسلامي جديد للتأويل

مصطفى العارف[1]

ملخص البحث:

يحاول أبو زيد أن يقارب النص الديني المقدّس مقاربة علمية موضوعية، بعيداً عن المقاربات الإيديولوجية؛ التي أفرغت النص من مضمونه الغني، وجعلته نصاً إيديولوجياً يعبّر عن توجّه فقهيّ سياسيّ، حاول الخلط -عمداً- بين الدين الرسمي متمثلاً في القرآن الكريم، والتراث متمثلاً فيما أُنتج حول هذا النصّ المقدس.

لماذا، إذاً، حين يُذكر التراث يتبادر إلى الذهن الدين؟ ولماذا تتمّ مواجهة نقد الفكر الديني من طرف دعاة الدين، على الرغم من الفارق المهمّ والشاسع بين الدين والتراث والفكر الدينيين؟ الواقع أنّ جلّ التيارات الدينية لا تكاد تميّز بين التراث الديني والدين، وعلى الرغم من أنّ النص الديني نفسه -بشقيه القرآن والسُّنّة- يحتاج، هو الآخر، إلى قراءة موضوعيّة علمية،

---

(1) باحث في الهرمينوطيقا وفلسفة الدين، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة ابن مسيك، الدار البيضاء - المغرب.

تُخلخل الأساطير التي تشكّلت حوله، إلا أنّ دفاع هؤلاء عن الدين يشتمل حتى على التراث الديني الذي تَشَكَّل حوله.

لقد تحوّل التراث؛ الذي تمّ اختزاله في الإسلام، إلى هوية ثابتة لا يمكن زعزعتها، والمساس بها، واكتسب صبغة مقدسة؛ حتى أصبح كلّ اجتهاد حول أصول ومرتكزات هذا التراث بمثابة مساس بالدين وبأسسه. لماذا يا ترى اكتسب التراث هذه الصبغة المقدسة؟ وكيف يمكن أن نخلّصه من طابعه الأسطوري الذي غلفه على مرّ القرون السابقة؟

الكلمات المفاتيح:

التأويل، الدين، التدين، التراث، الفكر الديني، الوحي، الواقع، النص، تاريخية النص، الثقافة، السياق، النسخ، الإعجاز، المكي، المدني، الهرمينوطيقا، التناص، اللغة.

مدخل:

يَعُدُّ نصر حامد أبو زيد أنّ النص الديني المقدّس لا يمكن التعامل معه؛ باعتباره نصاً أزلياً فوق التاريخ؛ لأنّ من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث المؤسسة له. يعبّر القرآن الكريم عن تاريخيّة النص، ويقصد أبو زيد، بذلك، أنّ النص الدينيّ سقطت منه أجزاء بحكم التاريخ، وصارت شاهداً تاريخياً، فتحوّلت من مجال الدلالة المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي.

لذلك يحاول نصر حامد أبو زيد الاعتماد على مناهج العلوم المعاصرة لدراسة النص القرآني. يقول في كتابه (**مفهوم النص**): «ينبغي، إذاً، أن يكون التحدي المطروح أمامنا هو إنتاج وعي (علمي) بالتراث، من حيث الأصول التي كوّنته، والعوامل التي أسهمت في حركته حتى وصل إلينا»[1].

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 2005م، ص17.

لا يمكن -حسب نصر حامد أبو زيد- تجديد الخطاب القرآني دون مقاربة مجموعة من الأسئلة الإشكالية مقاربة حداثية تجديدية، تهدف إلى زعزعة وخلخلة مجموعة من الأفكار؛ التي نصَّبت نفسها من طرف الفكر الديني على أنّها يقينيات لا يمكن الاقتراب منها.

السؤال الأوّل -حسب أبو زيد- يتعلق بمسألة: هل القرآن كلام الله؟ ليس الهدف من وراء هذا السؤال العودة إلى جدلية «الأزل والخلق»، فهذا إشكال القرون الأولى من تاريخ الإسلام. غاية السؤال هنا هي الفهم والتحليل الموضوعيان العلميان؛ لذلك تتفرّع عن هذا السؤال مجموعة من الأسئلة الأخرى، مثل طبيعة الوحي، وكيفيته، وما إذا كان تواصلاً باللغة أم بالإيحاء؛ ذلك أنّ القرآن نفسه يقول: إنّ الوحي ليس لغوياً، في حين أنّ الفكر الديني يرى أن جبريل تكلم مع محمد باللغة العربية.

سؤال إشكالي آخر يطرح نفسه يتعلق بمسألة التنجيم ودلالته: ما معنى أن القرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل مفرّقاً حسب الظروف والملابسات؟ ويتفرع عن هذا السؤال سؤال آخر: هل القرآن الكريم نص واحد أم مجموعة من النصوص، لكلّ نصّ سياقه الخاص؟ إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بالفعل، لماذا لم يُجمع القرآن الكريم حسب ترتيب نزوله؟

يحاول أبو زيد، من خلال كلّ هذه الأسئلة، وأخرى، أن يقارب النص الديني المقدس مقاربة علمية موضوعية، بعيداً عن المقاربات الإيديولوجية، التي أفرغت النص من مضمونه الغني، وجعلته نصاً إيديولوجياً يعبّر عن توجّه فقهي سياسي، حاول الخلط عمداً بين الدين الرسمي، متمثلاً في القرآن الكريم، والتراث، متمثلاً فيما أُنتج حول هذا النص المقدس.

لماذا، إذاً، حين يُذكر التراث يتبادر إلى الذهن الدين؟ ولماذا تتم مواجهة نقد الفكر الديني من طرف دعاة الدين، على الرغم من الفارق المهم والشاسع بين الدين والتراث والفكر الدينيين؟

الواقع أنّ جلّ التيارات الدينية لا تكاد تميز بين التراث الديني والدين، وعلى الرغم من أن النص الديني نفسه -بشقيه القرآن والسُّنّة- يحتاج، هو الآخر، إلى قراءة موضوعية علمية، تخلخل الأساطير التي تشكّلت حوله، إلا أنّ دفاع هؤلاء عن الدين يشمل حتى التراث الديني الذي تَشَكَّل حوله.

لقد تحوّل التراث؛ الذي تمّ اختزاله في الإسلام، إلى هوية ثابتة لا يمكن زعزعتها، والمساس بها، واكتسب صبغة مقدسة؛ حتى أصبح كلّ اجتهاد حول أصول ومرتكزات هذا التراث مثابة مساس بالدين، وبأسسه. لماذا يا ترى اكتسب التراث هذه الصبغة المقدسة؟ وكيف يمكن أن نخلصه من طابعه الأسطوري الذي غلفه على مرّ القرون السابقة؟

يحيل الدين -حسب أبو زيد- إلى (طريقة الحياة)، أو إلى (الشريعة) في سياق الحاضر[1]، وإذا كان المسلمون من الجيل الأول للصحابة قد فهموا أنّ ما يجب طاعته من الدين ما يبلغه الرسول عن الله من وحي، فإنّهم كانوا يطرحون السؤال على الرسول حول اجتهاداته خارج إطار الوحي: أهو وحي منزل أم رأي ومشورة؟ فكان الرسول يجيبهم وفق مبدأ مهم جداً: «**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**»[2]، وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهمله تماماً[3].

يحاول أبو زيد تسليط الضوء على إشكالية المزج التلفيقي بين التراث والدين، بعبارة أخرى، الكشف عن اللحظة التاريخية؛ التي وقع فيها الخلط بين ما ينتمي إلى الدين الرسمي، وبين ما يدخل في مجال التراث بشكل عام، وهي اللحظة التي تتحدد في الخلط بين السنة النبوية والدين لدى الإمام الشافعي[4]، حيث وسَّع من مجال الوحي ليشتمل على السنة النبوية، ثم

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995م، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص17. والحديث رواه مسلم في صحيحه: 2363.

(3) المصدر نفسه.

الإجماع، تاركاً لمجال التدخل العقلي القياسَ فحسب؛ الذي يفيد مجال الاستنباط من القرآن الكريم. وفي الاتجاه نفسه عارض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة، وأسّس بديلاً لها سلطة (النقل)[1].

هكذا أصبحت آليّات إنتاج المعرفة، في الثقافة العربية الإسلامية، وليدة سلطة (النقل) والنص، وأصبحت مهمّة العقل محصورة في توليد النصوص على أساس النصوص الأصلية الرسمية، متمثلةً في القرآن والسنة، فإذا كان القرآن الكريم يُعَدُّ نصاً تشريعياً بامتياز، فقد تولّد عنه نصّ تشريعيّ آخر هو السنة النبوية، بعد أن كان نصاً شارحاً يشرح القرآن الكريم، وعن النصين السابقين تولَّد نصّ آخر يكمن في الإجماع؛ الذي تحوّل، بفعل السلطة الفقهية، إلى نص تشريعي بامتياز، ثمّ جاء، بعد ذلك، العقل الذي يستند عليه القياس. أمام هذا التأسيس الرسمي، تحوّل الدين إلى مجموعة من الأسس الفقهية؛ التي وضعها الفقهاء، وأعطوها صفة الرسمية التي لا يمكن مجادلتها، أو الخروج عنها، فوقع الخلط بين الدين والتراث؛ حتى أصبح كلّ من يتحدّث عن التراث، أو يناقشه، في عداد من يناقش أسس الدين.

1- تاريخية القرآن الكريم: اللبس والالتباس:

يَعدُّ نصر حامد أبو زيد أنّ طبيعة القرآن الكريم من بين أهمّ الإشكاليات التي عرفت تطوراً ملحوظاً في نقاشها وتداولها في الفكر الإسلامي، فاكتسبت رسوخاً وصلابة؛ حتى صارت جزءاً من العقيدة. لقد اعتقدت التصوّرات الدينية أنّ القرآن الكريم، الذي نزل به الوحي، نصّ قديم، وأزلي، وهو صفة من صفات الذات الإلهية[2]، وكلّ من قال إنّه مُحْدَث، وليس قديماً، أو إنه مخلوق، خالف العقيدة، واستحق صفة الكفر.

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص67-68.

الحال أنّ هذه الإشكالية عرفت نقاشاً واسعاً، خلال فترة ازدهار المعتزلة؛ الذين كانوا يقولون بالخلق، وعلى الرغم من أنّ نصر أبو زيد يحلّل باستفاضة تصوّر المعتزلة في هذا الشأن، إلا أنّه لا يتبنّى مذهبهم بشكل كامل. لا يُعَدُّ مفهوم أزلية القرآن جزءاً من العقيدة، حسب أبو زيد، وما ورد في القرآن الكريم عن (اللوح المحفوظ) يجب أن يفهم فهماً مجازياً[1]، ذلك أنّ معنى حفظ الله تعالى للقرآن ليس أنّه مدوّن في اللوح المحفوظ، بل المقصود هو حفظه في الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به[2]، أمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]، فلا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل في الإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ، والترغيب، على أهمية الحفظ.

لقد أسقطت التصوّرات الدينية الحرفية صورة أسطورية على القرآن الكريم على قدر كبير من الخطورة، فجعلت منه كتاباً مفارقاً للوجود البشري، وتصفه بأنّه مكتوب في اللوح المحفوظ، وكلّ حرف يقدّر بحجم جبل يسمى جبل (قاف)، فجعلت من الدين نسقاً أسطورياً لا علاقة له بالفكر العقلاني، كما هو مدوّن في القرآن الكريم نفسه.

تعني التاريخية -حسب أبو زيد- الحدوث في الزمن[3]، حتى لو كان هذا الزمن لحظة افتتاحه وابتدائه، حيث تمثّل لحظة التمييز والفصل بين الوجود المطلق المتعالي، وبين الوجود المشروط الزمني، بعبارة أخرى، تنزيل القرآن الكريم يعني أنّه انفصل عن المتعالي المقدس وأصبح كتاباً دنيوياً؛ فالمتأمل في ثنايا القرآن الكريم سيلاحظ أنّه يرتبط بالواقع البشري بشكل كبير، وما ارتباطه هذا سوى تعبير عن أنّ مركز اهتمامه هو السياق الزمني، وليس المتعالي.

---

(1) المصدر نفسه، ص69.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص71.

تمثل ذريعة (أسباب النزول) إحدى أهم الركائز؛ التي تدعم هذا التصور، فإذا كان القرآن الكريم قد نزل وفقاً لترتيب محدّد، وأسبابِ نزولٍ أعطته مبرّراً لنزوله، فإنّ هذا يعني أن النص القرآني قرأ الواقع أولاً، ثم تمّ إنزاله ثانياً، بمعنى أنّه كتاب مقدس يحمل طابعاً دنيوياً بالأساس، وهذا ما يحاول نصر حامد أبو زيد التدليل عليه، من خلال تحليله صفة الكلام الإلهي؛ التي يعدّها التصوّرُ الديني قديمةً.

يعتمد هذا التصور، في استدلاله، على أنّ الله تعالى افتتح الخلق بالأمر التكويني (كن)؛ الذي يظل ملازماً للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله تعالى شيئاً يقول له (كن) فيكون، ومن المحال أن نتصوّر أنّ الفعل الإلهي للكلام نوع من التلفظ؛ لأنّ من شأن ذلك أن يجعلنا نتصوّر وجود أعضاء لله تعالى.

يذهب أبو زيد، في هذا الاتجاه، مذهب المعتزلة، على الرغم من أنّه لا يصرِّح بذلك، إلا أنّ القراءة البسيطة لتصوّراته تبيّن هذا الأمر بجلاء، ذلك أنه يحاول، في تحليله مسألة (القدرة) و(الفعل)، أن تأخذ منحى تصوّرات المعتزلة، فإذا كان الكلام الإلهي في تحقّقه يُعدُّ فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم، وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً؟[1] يكمن اللبس هنا -حسب أبو زيد- في صفتي (العلم)، و(الفعل).

إنّ العلم، مثل القدرة، صفة مطلقة من صفات الله المحايثة، لكن هذه الصفة إمّا أن تتجلى مثل القدرة، وفي تفاعل معها في شكل (الفعل)، الذي يدلّ، بمجرد وجوده، على القدرة، ويدل بأحكامه على (العلم) والحكمة، وإمّا أن تتجلّى وحدها في نمط آخر من الفعل هو (الكلام)[2]، فيكون، بذلك، هذا الأخير (فعلاً) يُظهر العلم، ولا يطابقه تمام التطابق.

---

(1) المصدر نفسه، ص73.

(2) المصدر نفسه.

يخلص أبو زيد من هذا التحليل العقلي لصفتي (العلم) و(الكلام)، إلى أنّه تمّ دمج القرآن الكريم في الصفات الإلهية عامة[1]، وفي صفة العلم خاصة، ذلك أنّه مادامت تلك الصفات قديمة، فإنّ القرآن الكريم قديم هو أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك؛ أي: أنّ الكلام الإلهي هو فعل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنّه ظاهرة تاريخية بامتياز؛ لأنّ كلّ الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم (المخلوق) المحدث؛ أي: التاريخي[2]. ومنه يخلص أبو زيد إلى أنّ القرآن الكريم هو، أيضاً، ظاهرة تاريخية، باعتباره إحدى تجليات الفعل الإلهي الذي هو الكلام.

لكنّ القول بأنّ القرآن الكريم ظاهرة تاريخية يطرح إشكالات على مستويات عديدة، أهمّها مسألة اللغة، فإذا كان القرآن ظاهرة تاريخية، فكيف نفهم الدلالات التي أوردها، والتي تجد مرجعيتها عند مُنزِّل الوحي؟

يحاول، هنا، أبو زيد الاستعانة بمجمل التصوّرات؛ التي طوّرت العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة، فالعلاقة بين اللفظ ومعناه ليست علاقة جوهرية في الأساس، ويجد أبو زيد سنداً لهذا التصور عند المعتزلة، لاسيما ابن جرير الطبري، صاحب كتاب (**جامع البيان في تأويل آي القرآن**). يقول الطبري، في ردّه على أولئك الذين يقولون بالارتباط الضروري بين اللفظ والمعنى في البسملة: «لو جاز ذلك، وصحّ تأويله فيه على ما تَأَوَّل، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب إحالة على ذلك، ما ينبئ عن فساد تأويل قول لزيد (ثمّ اسم السلام عليكم) أنّه أراد: ثمّ السلام عليكما، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك، وإضافته إلى السلام، إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم: «أتستجيزون في اللغة العربية أن يقال: أكلت

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص75.

اسم العسل»، يعني بذلك أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون السلام عليك»[1].

ينفي الطبري مسألة الاتحاد بين الاسم والمسمى، دون أن يفصل بينهما فصلاً تاماً، وهو الأمر نفسه الذي قام به الجاحظ الذي يرى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل العلاقة بين الروح والجسد، فاللفظ للمعنى جسد، والمعنى للجسد روح، ذلك أنها علاقة اتفاق وتواضع، وليست علاقة ضرورية، فاللفظ مجرد صوت سمعي، أو رمز كتابي، ولا معنى له إن لم تكن هناك دلالة اتفاقية مسبقة.

إنّ القرآن الكريم نصّ لغويّ، ومادام الأمر كذلك، فإنّه يتفاعل مع الواقع الثقافي؛ الذي نزل فيه، فينهل منه، ويغنيه بشكل معكوس؛ ذلك أنّ المدخل المناسب لدراسة النصّ القرآني هو الواقع والثقافة[2]، على اعتبار أنّ الواقع هو الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المتقبِّل الأول للنص، وهو الرسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة، ومن هذا يخلص أبو زيد إلى أنّ النص القرآني **نص ثقافي** بامتياز[3]، فالعلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقّدة، ومدخلها هو المدخل اللغوي. فإذا كانت اللغة نظاماً للعلامات، فإنّها، بالضرورة، تعيد تقديم العالم بشكل رمزي، فهي وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز[4]، فالنصوص اللغوية ليست سوى طرائق لتمثيل الواقع، والكشف عنه.

إنّ اختيار أبو زيد لمنهج التحليل اللغوي لفهم النص الدينيّ المقدّس ليس اختياراً عشوائياً، بل يُعدُّ المنهج الوحيد، الذي يمكنه دراسة النص الديني دراسة موضوعية في ارتباطه بالواقع، لاسيّما أنّه تشكَّل خلال فترة تزيد على

(1) أورده أبو زيد، المصدر نفسه، ص78.
(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص24.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

العشرين سنة، وحين نقول (تَشَكَّل)، فإنّ ذلك يعني -حسب أبو زيد- الوجود المتعيّن في الواقع والثقافة، بغضّ النظر عن أيّ وجود سابق عليه في العلم الإلهي، أو اللوح المحفوظ[1]. إنّ القرآن الكريم يستمدّ مرجعيّته من (اللغة)، وإذا انتقلنا إلى الثقافة، يمكن القول إنّه **(مُنتجٌ ثقافي)**، لكنّه منتج قادر على الإنتاج أيضاً[2]. ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة؛ التي تشكلت في إطارها، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان، والمكان التاريخي، والاجتماعي[3]؛ ذلك أنّنا لا يمكننا أن ندرس النص خارج معطياته المباشرة متمثلةً في اللغة، وإذا ما حاولنا دراسته في أبعاده المفارقة -الإلهية- فإنّنا سندخل في مستوى متعالٍ من التحليل أقرب إلى الأسطورة منه إلى التحليل العلمي الموضوعي.

إنّ النص القرآني يستمدّ خصائصه النصيّة المميّزة له من حقائق بشرية دنيوية واجتماعية وثقافية ولغوية، فالكلام الإلهي لا يعنينا إلا في اللحظة التي **(تموضع فيها بشرياً)**[4]؛ أي: في تلك اللحظة، التي نزل فيها النصّ وَحياً، ثمّ تحوّل إلى نصّ دنيويّ مقدّس، يستمدّ خصائصه من تفاعله مع الواقع، بوساطة الإنسان، فلا معنى للنصّ من دون تفاعل بينه وبين الواقع. الواقع هو الذي يمنح النصّ دلالته، ومن ثمّة لا يمكن إنكار الجانب الثقافي؛ الذي تشكّلت فيه النصوص، وأصبحت تعبّر، بشكل أو بآخر، عن الطابع المميّز لهذا الواقع الثقافي.

من المعلوم أنّ النص القرآني تكوَّن خلال ما يربو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه، لحظة تولّدها، بسياق يُطلق عليه، في الخطاب

(1) أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص87.
(2) المصدر نفسه، ص92.
(3) المصدر نفسه، ص97.
(4) المصدر نفسه، ص97.

الديني، «أسباب النزول»؛ الذي يعني -كما هو معلوم- أنّ كلّ آية نزلت نتيجة سبب خاص استوجب نزولها، كما أنّ الآيات، التي نزلت ابتداء، ودون علة خارجية، قليلة جداً[1].

يجد، هنا، أبو زيد سنداً لتصوّره حول النص القرآني، حينما يؤكّد أنّ العلماء كانوا يعودون دائماً إلى الواقع لفهم دلالة الآية. بعبارة أخرى، إنّ **قدرة المفسّر على فهم دلالة النص لا بد من أن تسبقها معرفة بالوقائع التي** أنتجت هذه الدلالة[2]، فربطوا، بذلك، بين النص والواقع لإنتاج دلالة ومعنى الآية.

ولتأكيد موقفه، يعود أبو زيد إلى النصّ القرآني نفسه، ليبيّن كيف أنّه يرتبط بالواقع ارتباطاً مباشراً، فالآيات التي تحرِّم الخمر تكشف عن التدرّج في هذا التحريم، فقد بدأ القرآن الكريم بالآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البَقَرَة: 219]. لقد كان حرص الناس على التمسّك بالخمر سبباً في عدم تحريمه جملة واحدة، فقوّة الواقع جعلت النصّ يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم[3]، دون المغامرة بتحريمها؛ الذي لم تنضج شروطه بعد. أمّا الآية الثانية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النِّسَاء: 43]، فقد كان هدفها علاج الناس من إدمان الخمر، انطلاقاً من منعها قبل مواقيت الصلاة، وبعملية حسابية بسيطة، سيتبين أنّ الفرق بين الصلوات متقارب نوعاً ما، ممّا لا يسمح باحتساء الخمر بين هذه الأوقات.

يحاول النص القرآني، من خلال هاتين الآيتين والآية الثالثة، التي عُدَّت بمثابة التحريم الفعلي للخمر ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ [المَائدة: 90]، أن يدخل في علاقة حوار جدلي مع الواقع؛ الذي كان يعرف انتشاراً

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص97.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص105.

واسعاً للخمر، باعتباره ثقافة سائدة آنذاك، كما أنّه لا يؤكّد جدلية الوحي والواقع، بل يكشف عن منهج خاص في تغيير الواقع، وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي، إذاً، أن يتمسّك العلماء «بعموم اللفظ» دون مراعاة لخصوص السبب؟ ذلك أنّه لو كان عموم اللفظ هو أساس دلالة النص، لكان من الممكن التمسّك بالآية الأولى أو الثانية، ومن ثَمَّ القضاء على التشريعات والأحكام كلها[1]. إنّ النص القرآني لا يرتبط، فحسب، بالواقع، بل يعيد إنتاجه بطريقة معكوسة، ذلك أنّ **الوحي/ الحدث لا يمكن اعتباره، فحسب، خطاباً مُنزَّلاً، بقدر ما يجب النظر إليه كخطاب مقدّس ارتبط بالواقع أولاً، ثمّ أُعيد إنتاجه من جديد،** فالواقع يعيد إنتاج النص من خلال الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي؛ الذي يُعدّ خاصاً داخل نظام الثقافة[2].

2- دلالة مفهوم النص:

يُعَدُّ الكشف عن مفهوم النص، في ثقافة احتلّ فيها النص الديني - ولايزال- مركز الدائرة، كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، على اعتبار أنّ النص الديني صار مولِّداً لكلّ أنماط النصوص التي تختزنها الثقافة[3]. لكن قبل الكشف عن هذه الآليات المنتجة للدلالة والمعرفة داخل النص الديني، يجب، أولاً، الكشف عن الدلالة اللغوية للنص.

أ- الدلالة اللغوية:

من الدلالات الواردة في لسان ابن منظور للدال (نص)، نجد الانكشاف والظهور[4]، حيث ظلّت هذه الدلالة تتداول في العلوم الدينية كلّها تقريباً،

---

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) المصدر نفسه، ص106.

(3) النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص149.

(4) المرجع نفسه، ص150.

وإن كانت قد تحوّلت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البيِّن بذاته، الواضح وضوحاً لا يحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها.

يعود أبو زيد إلى الإمام الشافعي؛ الذي يضع النصّ على رأس أنماط البيان، ويعرّفه بأنه: «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»[1]، ومن البيان النصي ما أبانه الله لخلقه في كتابه، ما تعبّدهم به، وهو البيان الذي يستخدم الشافعي كلمة (النص)، حيث يقول: «فمنها ما أبانه الله لخلقه نصاً (...) نصّ الزنى، والخمر، وأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وبَيَّن لهم كيف فرض الوضوء، مع ذلك مما بُيِّن نصاً»[2]. يحيل، هنا، الشافعي، بشكل واضح، على مصطلح (النص) داخل الكتاب، الذي لا يحتاج إلى تفصيل، لكن هناك ما يحتاج إلى تفصيل اعتماداً على النص الشارح (السنّة النبوية).

يقول الزمخشري، من جهة أخرى، إنّ الله تعالى (نص) على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [قٓ: 29] ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [النّحل: 118]، وهو، إذ يستخدم صيغة الفعل (نص) للدلالة على المحكم الواضح البيّن الذي لا يحتاج إلى التأويل، يعدّ الآية التي تسند فعل ختم القلوب: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [البَقَرَة: 7]، من المتشابه التي تحتاج إلى تأويل[3].

ويظلّ استخدام الدال (نص) بمعنى الواضح البيّن؛ الذي لا يحتمل التأويل، شائعاً في الكتابة العربية، بما في ذلك الكتابة الصوفية عند ابن عربي؛ الذي يميّز بين (النصي)، و(الاحتمالي) في النسق الفكري الصوفي،

---

(1) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت)، ص14. أورده أبو زيد في النص، السلطة، والحقيقة، مصدر سابق، ص151.

(2) المصدر نفسه، ص21.

(3) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول، ص50. ذكره أبو زيد، المصدر نفسه، ص154.

حيث يؤكّد أنّ الدال (نص) ظلّ يستخدم في حقله الدلالي اللغوي الأصلي؛ أي: بمعنى الجلي الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل[1].

ب- الدلالة الاصطلاحية أو المفهوم الثقافي للنص:

إذا ما حاولنا مقاربة مفهوم (النصّ) على المستوى الاصطلاحي الثقافي، سنجد أنّه أخذ صبغة دال (التأويل)، إمّا بمعنى ظاهر وواضح، أو بمعنى خفيّ ومستتر، والذي يمثّل الوجه الآخر للنص في الفهم المعاصر. يبيّن حضور مفهوم (التأويل) في النص القرآني -سبع عشرة مرّة- على مفهوم (النص)، أنّ ثمّة دلالة متعمدة للإحالة على مفهوم (التأويل) بدل مفهوم (النص). إنّ استخدام القرآن الكريم لكلمة (تأويل) يحيل إلى بُعد الترجمة في اللغة الطبيعية، خصوصاً عندما يضرب النصّ القرآني مثالاً بالأحلام، التي تحتاج إلى تأويل من الدرجة الثانية. كما أنّه يستعمل دال (التأويل) في: تأويل الطعام (سورة يوسف، 37)، وتأويل الأفعال (الكهف، 78)، وتأويل الكتاب، أو ما ورد فيه من إنذار وتخويف (يونس، 39)، وتأويل المتشابهات (آل عمران، 7).

إنّ الحضور القويّ واللافت لدال (التأويل) في النصّ القرآني يبيّن، بالواضح، أنّه نص يتجاوز نفسه على مستوى الدلالة الظاهرة؛ لينتقل إلى الدلالة التي تحتاج إلى عملية فهم من الدرجة الثانية. يأخذ التأويل، هنا، موضوعاً قد يكون هو الأحلام، وقد يكون هو الأفعال الإنسانية، وقد تكون، أخيراً، النصوص اللغوية[2]. إنّ النصّ القرآني نفسه يطلب من الإنسان أن يقرأ آيات الله في نفسه، وفي الناس، والكون، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ هذا النص يحيل على فهم من الدرجة الثانية، بعبارة أخرى، إحالة على (التأويل) باعتباره الموصل إلى الدلالة، وبما أنّ النصّ

(1) النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص157.
(2) المصدر نفسه، ص168.

القرآني يتوافر على دلالة لغوية، فإنّ اكتشاف هذه الدلالة لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن إدراك العالم[1].

1-2- النص والسياق:

ارتباط النص بالواقع يطرح علينا إشكالية السياق في بنائه، وإنتاجه؛ للدلالة خلال مستوى التنزيل والتأويل.

يَعُدُّ أبو زيد أنّ كلمة (السياق)، على الرغم من أنّها مفردة من حيث الصيغة اللغوية، إلا أنّها تدلّ على تعدّدية وغنى هائلين لا يمكن حصرهما[2]. إنّ النصوص غنيّة في إطار لغتها الطبيعية، وتزداد غنى وتنوّعاً عندما تنتقل من مجالها اللغوي الخاص إلى المجال الثقافي الاجتماعي، ثمّ سياق القراءة والتأويل[3].

إنّ إخضاع النص الديني للسياق لا يعني -حسب أبو زيد- إغفالاً لخصائصه اللغوية النصية المميزة، على الرغم من أنّه يبقى نصاً لغوياً بامتياز، لكنّ هذا لا يعني"أنّه يتسامى على باقي أنواع النصوص اللغوية الأخرى، فالنص القرآني يستمدّ خصائصه النصيّة من حقائق بشرية دنيوية[4]، اجتماعية وثقافية ولغوية.

يستدعي الثقافي، في هذا الإطار الاجتماعي، ويقصد أبو زيد «بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كلّ ما يمثّل مرجعية لإمكانية التواصل اللغوي»[5]؛ ذلك أنّ القوانين اللغوية، التي تؤطر نظاماً لغوياً ما، تجد قدرتها في القيام بوظيفتها داخل الإطار الثقافي.

---

(1) المصدر نفسه، ص171.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص97.
(5) المصدر نفسه.

لكنّ أبو زيد يميّز، في مجال الثقافة، بين المعرفي والإيديولوجي، فالأوّل يطال مستوى الاتفاق العام المتمثّل في الحقائق اليقينية الثقافية النسبية، ويمثّل المعرفي الوعي الاجتماعي العام، بغضّ النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أنّ الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها المتعارضة مع مصالح جماعة أخرى[1]. وانطلاقاً من هذا التمييز بين الثقافي المعرفي والثقافي الإيديولوجي، يطرح أبو زيد سؤالاً مركزياً يتعلق بإمكانية فهم النصوص الدينية، والقرآن خاصة، خارج السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟[2] الجواب عن هذا التساؤل يقتضي العودة إلى نظام اللغة المتضمَّن في النصوص، والتي تكون، في بعض الحالات، لغة ثانوية تنحاز، في نهاية المطاف، إلى إيديولوجية تجد جذورها في الثقافة السائدة.

يدخل النص الديني، من جهة أخرى، في علاقة سجالية مع النصوص السابقة عليه، أو المعاصرة له، حيث نجد تداخلاً بين النص الديني والنصوص الشعرية السائدة آنذاك، فيعيد توظيف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي إلى تلك النصوص، ويقصي أخرى لكونها لا تتوافق مع التصوّر العام الذي يتبناه.

عرف دخول الإسلام إلى الجزيرة العربية انقلاباً في عقيدة العديد من التوجهات الدينية، فكان من الطبيعي أن يستجيب النصّ إلى تغيّر أحوال المخاطبين، ويراعي تراثهم وتقاليدهم العَقَدية والثقافية، فأطلق على اليهود تسمية (أهل الكتاب)، التي دخل فيها النصارى تدريجياً، ونصارى اليمن بصفة خاصة.

إنّ فهم النص القرآني -حسب أبو زيد- يقتضي ربطه بسياقه الخاص أوّلاً، باعتباره نصّاً، ثمّ ربطه بالسياق الثقافي، الذي أُنتج فيه، ذلك أنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص100.

السياق الداخلي للنص يتوافر على خصوصيّة تكمن في كونه ليس متجانس الأجزاء[1]، حيث إنّ ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول، كما أنّ سياق القول ذاته يعبّر عن عدم تجانس بين بنيات النص، فثمّة فروق بين سياق القص مثلاً - وهو سياق متعدّد في ذاته لأنّ القصة تشكّل سياقاً يتداخل مع سياق آخر، فيتعدّد سياق القصة الواحدة داخل بنية النص[2] - وسياق الأمر الإلهي.

إنّ القراءة، التي تحاول الانفصال عن مستويات السياق، تمثّل نموذجاً للقراءة الإيديولوجية المنغلقة، وتريد أن تجد في النص ما يتناسب وتصوّراتها. إنّ نصية النصّ لا تتحقق إلا من خلال فعل القراءة؛ لذلك تقتضي هذه العملية حضور فعل القارئ داخل النص، فيصبح **حدثاً**، أو واقعة[3]. **يمثّل النص الديني، هنا، نصاً متميزاً لكونه يقدّم نفسه بمثابة نصّ** فوق النصوص، فيدمج القارئ في سيرورته النصية، ويجعله قارئاً حذراً يستحضر مجموعة من التصورات الميتافيزيقية الفوقية؛ التي تجعله منفصلاً عن سياق إنتاجه، ثمّ السياق؛ الذي يمارس فيه القارئ فعل القراءة.

إن تعدّدية الفهم والتأويل ليست تعدّدية مضافة إلى النص؛ بل إنّها كامنة في بنية النصّ نفسه[4]، حيث يقدّم نفسه باعتباره حمّال أوجه: «لو كان القرآن كلّه محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب. وذلك ممّا ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، والنظر فيه، والانتفاع منه؛ فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما يؤيّد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمّل فيه صاحب

(1) المصدر نفسه، ص104.
(2) المصدر نفسه، ص106.
(3) المصدر نفسه، ص110.
(4) المصدر نفسه، ص111.

كلّ مذهب، وإذا بالغوا في ذلك، صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات»[1].

سياق القراءة، إذاً، جزء مركزيّ من منظومة السياق، حيث تتعدّد مستويات القراءة بتعدد أحوال القارئ، ثمّ بتعدّد أحوال القرّاء بسبب تعدّد تصوّراتهم وخلفياتهم الإيديولوجية[2]، فينتج عن ذلك تعدّدٌ في مستويات التفسير والتأويل. لقد سبق لعليّ بن أبي طالب أن ردّ على الخوارج بشأن «لا حكم إلا لله»، بمشروعية القراءة المتعددة للنص القرآني، «القرآن الكريم بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال». إذا كان النصّ، كذلك - حسب علي- فإنّ القراءة هي التي تحدّد دلالته بتعدّد سياقها الخاص والعام.

إنّ النصّ القرآني، عند نصر حامد، مفتوح على قراءات عديدة، لا يمكن أن تزعم واحدة منها أنّها تصل إلى الدلالة المباشرة للنصّ، لكنّ الخطاب الدينيّ لا يقوم، فحسب، بإهدار البعد التاريخي، بل يدَّعي الوصول إلى الدلالة الإلهية التي قصدها الله تعالى. يطرح، هنا، أبو زيد إشكالية معنى النص المباشر، حيث يَعُدُّ أنّ ما يمكن أن يصل إليه المفسّر، أو المؤول، لا يدخل، بالضرورة، في نطاق ما قد يقصده النص، فهذا الأخير قد يحتمل معاني متعدّدة، بحسب تعدد السياق، والظروف التي يوجد فيها، «إنّه لا بُدَّ من التسليم -مع لوي آلتوسير- بأنّه لا توجد ثمّة قراءة بريئة»[3]، فلكلّ قارئ ما يستنبطه من النصّ من معنى؛ أي: أنّ النص يحتمل، بذاته، أكثر من قراءة؛ فلا وجود لقراءة منزّهة مجرّدة، ذلك أنّ كلّ قراءة، في نصٍّ ما، هي خلخلة لألفاظه، وإزاحة لمعانيه.

---

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت - لبنان، الجزء 2، ص13.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مصدر سابق، ص112.

(3) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط5، 1999م، ص228.

إذا كان علماء أصول الفقه قد حدّدوا الأدوات؛ التي يتمّ بها تفسير النص القرآني، والمتمثلة فيما ذكره الزركشي من أنّ «المُفسِّر، لكي يكُونَ مُفسِّراً، يجبُ عليْهِ مَعْرفة عُلوم القرآنِ، وعلوم اللغةِ والصَّرْف، والاشتقاق، والنَّحْو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع»[1]، فإنّ نصر حامد يرى أنّ التأويل يتجاوز هذه المعطيات ليجْعَل العقل أداة يتمّ بها تأويل النصوص؛ لأنّ هذه العلوم تصبحُ غيرَ قادرة على استنباط الدلالات العميقة منها، حيث تظلّ في النص أبعادٌ دلالية أعمق تحتاج إلى حركة الذهن، أو العقل، إزاءها، إنّها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل، بعد أن يستنفد المفسّر بأدواته العلمية كلّ إمكانيات الدلالة؛ التي يمكن اكتشافها بوساطة هذه العلوم.

2-2- جدلية الوحي والواقع:

يُعدّ مفهوم (الوحي) المفهوم المركزي لتعبير النصّ عن ذاته، فهو يصف نفسه بأنّه (وحي)، وإذا كانت ثمّة تسميات أخرى للنص وردت، بشكل أو بآخر، مثل القرآن، والذّكر، والكتاب، فإنّ تسمية (الوحي) تستوعبها جميعاً.

تكمن دلالة المفهوم في كونه يكتسب صفة القداسة المباشرة؛ التي تتجاوز قداسة النص عند نزوله إلى الواقع. يتضمّن الوحي، في كنهه، معنى ودلالة محدّدين، لكنّه، بمجرّد ما يحتكُّ بالواقع، قد يفقد هذه الدلالة المباشرة، فيصبح نصاً ثقافياً- دنيوياً.

أ-الوحي والقرآن:

يعبّر اتصال الوحي بالقرآن عن طرفين أساسيين داخل هذه الثنائية، هما الله من جهة، والرسول من جهة أخرى، وقد عبّر القرآن عن هذه الجدلية في الآية الخامسة من سورة المزمل: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المُزّمل: 5].

---

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط3، ص150.

يعبّر النص عن اتصال الله بالبشر؛ الذي يتخذ أشكالاً مباشرة من بينها (الإلهام)، مثل الوحي إلى أم موسى، وإلى النحل، وإلى الملائكة... ثمّ غير مباشرة، مثل الوحي المنزَّل على الرسول عن طريق الرسول الملك.

يتصوّر الفكر الديني أنّ النص كان موجوداً منذ الأزل مخطوطاً في اللوح المحفوظ، وكلّ حرف بحجم «جبل قاف»[1]، وهو الجبل الأسطوري الذي يحيط الأرض من جميع نواحيها وأطرافها في التصوّر القديم، عند الشيعة والمتصوفة خاصة.

لقد أدى هذا التصوّر الأسطوري الأزلي إلى نتيجتين مهمتين -حسب أبو زيد-: المبالغة في قداسة النص، وتحويله من نص لغوي دالٍّ وقابل للفهم، إلى نصّ تصويري[2]. أمّا النتيجة الثانية، فتتمثل في استغلاق معناه ودلالته، فأدّت هذه النتيجة إلى سيطرة مفهوم للنص يوحِّد بين دلالته اللغوية، وذات المتكلم، ونتيجة لكلّ ذلك تمّ نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية، بوصفه رسالة، إلى مجال الدلالة السيميوطيقية، بوصفه **أيقونة**[3].

تطرح إشكالية أخرى ذاتها، تتعلق بطبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في عملية الوحي، فإذا كان طرفا الوحي (جبريل ومحمد) لا ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها، حيث ينتمي الأول إلى أفق وجودي مغاير ومختلف عن الأفق الذي ينتمي إليه محمد، فإنّ السؤال، الذي يطرح نفسه، هنا، هو كيف أمكن لهذا الاتصال أن يكون؟ الإجابة عن هذا السؤال عرفت مقاربات عديدة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا مجال للخوض في تفاصيلها، لكنّنا سنذكر بعضاً منها بهدف استخلاص بعض النتائج.

عَدَّ الزركشي أنّ تحولاً يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال؛ الأول «أنّ رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة، وأخذه من

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص42.
(2) المصدر نفسه، ص43.
(3) المصدر نفسه، ص44.

جبريل، والثاني أنّ الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول أصعب من الحالين»[1]. أمّا ابن خلدون، فيقسم الاتصال إلى حالتين: «الأولى، وهي حالة الدويّ، هي رتبة الأنبياء المرسلين على ما حقّقوه، وقد تأتي في حالة صلصلة الجرس، وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال (....)»[2]. أما الثانية فهي أن يتحول الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادي والنظام اللغوي الخاص بالبشر، «ومثَّل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب، ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي، فناسب العبارة بالمضارع المقتضي المتجدد»[3].

لا يفيد مفهوم (الانسلاخ عن البشرية)، والتحول إلى الملكية في حالة الوحي إلى تحول فيزيقي، فالتغيّر الذي كان يطرأ على النبي كان تغيّراً طارئاً طفيفاً ومحدود المدّة، لكنّ الفكر الديني طوّر هذا الاتصال، وجعله إحدى المعجزات الدينية؛ التي لا يُشقّ لها غبار، مستنداً في ذلك إلى قصة الإسراء والمعراج، فاكتسب النص، بذلك، بنية أسطورية فوق - زمنية.

لعلّ هذا هو السبب؛ الذي مهّد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوّفة لمناقشة مفهوم (النبوة)، من خلال نظرية (الخيال)، فالانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة يتمّ عبر ملكة (المخيلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء[4].

إن النفس الإنسانية، بصفة عامة، جزء من العالم الروحاني، وعلى ذلك فإنّ كلّ البشر قادرون على الإلمام بلمحة من هذا العالم، من خلال تجربة (الرؤيا)[5]. وهي التجربة نفسها التي يمرّ منها النبي، خلال عملية الاتصال، مع بعض الفروق الواضحة؛ التي تجعل من تجربة النبي متفاوتة المستوى

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص229.
(2) ابن خلدون، المقدّمة، ص98. ذكره أبو زيد. والحديث رواه البخاري في صحيحه: 3215.
(3) المرجع نفسه.
(4) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص49.
(5) المصدر نفسه.

والعمق بحكم نبوته، لكنّها تبقى، في آخر المطاف، اتصالاً بين النّفس والعالم الروحاني. هذا التصوّر الفكري لعملية الاتصال يسمح بفهم عقلي لظاهرة النبوة؛ ليس باعتبارها ظاهرة فوقية مفارقة للواقع، بل كظاهرة واقعية - ثقافية قابلة للفهم، والاستيعاب[1].

ب- القرآن والكتاب:

لن نتوقف، هنا، عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة (القرآن)، وهل هي من مصدر (قرأ) بمعنى ردَّد، أو من (قرأ) بمعنى جمع، ويركّز نصر حامد أبو زيد على المعنى الثاني، لكونه يمثل الصفة الأساسية للنص الذي تشكَّلَ من خلال ثقافة شفهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر[2].

إنّ النص، في إطلاقه هذا الاسم على نفسه، ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل، من خلالها، لكنّه في الوقت نفسه يميّز نفسه عنها، ويفرض تميّزه؛ ذلك أنّ إطلاق هذا الاسم على النصّ لم يكن مجرّد دلالة على (الانفصال) عن النصوص الأخرى، بل تعدّى ذلك إلى عملية التدوين؛ التي تُعدُّ بحقّ أول عملية إجرائية في إطار ثقافة شفهية.

ثمة دلالة أخرى مهمة لإطلاق النصّ على نفسه اسم (الكتاب) تتجلى في الوضع الثقافي للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، فقد كانت صفة (أهل الكتاب) تقابل صفة (الأميِّين)؛ التي تشير إلى الأمة التي ليس لديها كتاب ديني، بينما تشير الأولى إلى اليهود والنصارى. لقد كان النصّ يميز نفسه عن ثقافة (الأميين) بأنه كتاب، والأمر نفسه قام به مع ثقافة (أهل الكتاب) لأنه «كتاب عربي»[3].

لقد حاول النص القرآني وضع مسافة بينه وبين باقي الثقافات الأخرى، سواء كانت تمتلك كتاباً، مثل اليهود والنصارى، أم كانت دونه؛ أي:

(1) المصدر نفسه، ص52.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص54.

أمية[1]، مثل الجزيرة العربية، وهو، بذلك، يؤسّس لأرضية ثقافية جديدة يسود فيها هو دون باقي النصوص الأخرى، سواء كانت دينية أم دنيوية، وما دام الأمر على هذا الحال، فإنّ النص، في هذه الحالة، يجب أن يستمدّ أسسه وبنيته من هذه الأرضية الثقافية؛ التي يريد تأسيسها، فالنصّ وحده لا يؤسّس ثقافة، وإنّما تفاعله مع البشر والناس هو الذي يفعل ذلك.

ج- دلالة التميز بين المكي والمدني:

تعتمد منهجية التميز بين المكي والمدني على استراتيجية التفريق بين مرحلتين مفصليتين أسهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء[2].

---

(1) لم يوضح، هنا، نصر حامد أبو زيد معنى «الأمّيّ»، لكنّه يعود، في الصفحة 66، ليبيّن أنّ محمداً لم يكن، فعلاً، يعرف القراءة والكتابة، حيث يقول: «إذا كان ثمّة معجزة قد تحقّقت في هذا الموقف (يقصد لقاء جبريل الأول بمحمّد)، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل، ويكتبها». الصفحة نفسها.
والحال أنّ مسألة الأمّيّة فيها نظر كبير، ولغط كثير، ذلك أنّ رواية ابن إسحاق، حول اللقاء الأول لجبريل بمحمد، تفيد أنّ جبريل طلب منه القراءة، فأجابه النبي: «ما أقرأ؟» ثمّ ردّد الجواب بصيغة أخرى، بعد تكرار السؤال: «ماذا أقرأ؟» تفيد هذه الرواية، التي تختلف عن رواية البخاري، أنّ النبي كان يتساءل عن مضمون القراءة، ولم يكن يعني أنّه لا يعرف القراءة، كما أنّ مزاولته للتجارة، وهو صغير، كانت تفرض نوعاً من النباهة، لاسيما في الحساب والقراءة والكتابة، إضافة إلى أنّ الكتابة والقراءة كانتا منتشرتين، بشكل كبير، في الثقافة العربية قبل الإسلام، لكنّ أهمّ حدث ينفي مسألة الأمية هو صلح الحديبية، حيث محا النبي نفسه من صفة رسول الله، بعد اعتراض قريش على ذلك، كما أنّه كان يوجّه كتّاب الوحي بتحسين أشكال الحروف، وفي فراش الموت، قال لأصحابه: «ائتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا من بعدي». انظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، 2006م، ص69- 70- 71. كلّ هذه الأمور والروايات التاريخية تفيد أنّ عبارة «النبي الأمّيّ» تعني أنّه ينتمي إلى ثقافة ليس لديها كتاب مقابل الثقافة اليهودية والنصرانية.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص75.

يعتمد علماء القرآن، بشكل كبير، في التمييز بين المكي والمدني، على معيار مكاني خالص، ولما كان مكان الاتصال - الوحي مرهوناً بمكان المتلقي الأول للوحي، فإنّهم عدّوا أنّ المكي: ما نزل في مكة، ولو بعد الهجرة، والمدني: ما نزل في المدينة[1].

ثمّة معيار آخر مشهور هو معيار المخاطبين، فكلّ سورة تتضمّن (يا أيها الناس) مكّية، وكلّ سورة تتضمن (يا أيّها الذين آمنوا) مدنيّة، والحال أنّ هذا المعيار تشوبه الكثير من النقائص أهمّها أنّ مخاطبة القرآن كثيرة جداً تتجاوز ثنائية (الناس والمؤمنين).

إنّ معيار التصنيف والتمييز بين المكي والمدني يجب أن تستند -حسب أبو زيد- إلى الواقع، من حيث إنّ حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه[2]. فإذا تأمّلنا حركة الواقع يتبيّن أنّ حدث الهجرة لم يكن مجرّد انتقال من مكة إلى المدينة، بل كان تأسيساً **(لإيديولوجية)**[3] الرسالة داخل المدينة، فقد عرفت مرحلة مكة الإنذار، ومحاولة تجاوز واقع ومفاهيم قديمة، واقع وجب تغييره بشتّى السبل، بينما تعتمد مرحلة المدينة على التأسيس الفعلي **لمجتمع جديد** تماماً.

اعتباراً لهذه الأسباب، يحاول أبو زيد تأسيس معيار للتمييز بين المكي والمدني، قائلاً: «المكّي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل في مكة أم في المدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار»[4]. وفي مثل هذا التعريف والتحديد فإنّ ما نزل في مكة بعد الهجرة مدنيٌّ، مادام معيار المكان ليس هو أساس التصنيف، ويُعدُّ ما نزل في طريق السفر إلى المدينة مكياً. يبدو تمييز القدامى عاماً وجامعاً، لكنه ليس حاسماً،

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص9.
(2) مفهوم النص، مصدر سابق، ص77.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، منقول عن السيوطي، مرجع سابق.

حيث يغفل مجموعة من الحالات، التي تضرب هذا التمييز، فسورة البقرة مدنية، لكنها تتضمن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: 21]، وسورة النساء مدنية، وفيها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [الحَجّ: 1]، وسورة الحج مكية، وفيها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحَجّ: 77].

إنّ منهج الفصل بين المكي والمدني ليس حاسماً، كما أدرك ذلك العلماء، فمن النصوص المكية ما يحمل خصائص النصوص المدنية، ومن النصوص المدنية ما يحمل خصائص النصوص المكية. فالتحوّل من مرحلة إلى أخرى -إن على مستوى الواقع أو على مستوى النص- لا يتمّ بطفرة واحدة؛ بل إنّه تحوّل تدريجي[1]؛ ذلك أنّ النص كان يتفاعل مع الواقع لتطوير دلالته من خلال تطويره للغة التي تلائم الواقع، كما أنّ اكتشاف هذه الدلالة لم يكن ممكناً إلا انطلاقاً من جدليّة متداخلة بين النص والقارئ- المفسر؛ أي: من خلال جدل العقل الإنساني مع النص[2]. لكنّ اكتشاف دلالة النص لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن دراسة سياق النص، وهو السياق الذي يمكن أن نجده في (أسباب النزول).

د- انعكاس الواقع على النص:

يُعدُّ علم (أسباب النزول) من أهمّ العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة وجدلية النص بالواقع. تكشف الحقائق التاريخية أنّ القرآن نزل منجّماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكّد أنّ كلّ آية نزلت نتيجة سبب معين، حيث أدرك العلماء أنّ معرفة دلالة النص ومعناه تسبقه ضرورة معرفة السياق؛ الذي أُنزلت فيه الآية.

اعتباراً لمسألة التنجيم؛ أي: نزول القرآن مفرقاً، يجب أن نراعي الواقع الذي نزل فيه، ذلك أنّ نزوله متفرقاً عبر آيات متفرقة إنّما يدلّ بوضوح على

(1) المصدر نفسه، ص95.
(2) المصدر نفسه.

علاقة جدلية معكوسة بين النص والواقع. لكنّ الربط بين النص والواقع ليس ربطاً ميكانيكياً، وإلا فسنسقط في إطار تصوّر فجٍّ للمحاكاة؛ بل إنّ العلماء أدركوا أنّ للنص، باعتباره نصاً لغوياً، فعاليته الخاصة؛ التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها[1].

أمام هذا الوضع الثقافي - الديني، طُرح سؤال علة التنجيم؛ بل إن مشركي مكّة جعلوه حجّة ضدّ النبي، منطلقين من الكتب السماوية الأخرى؛ التي نزلت دفعة واحدة، لكنّ القرآن الكريم يحاول أن يؤكّد هذه الخاصية - عنصر آخر للتميز- لكونها تراعي حال (المتلقي الأول)، من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحي عليه على الأقل في البداية. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الغاية من التنجيم في النص مراعاةُ أحوال المخاطبين، «فالنصّ، هنا، يستجيب لواقع ثقافيّ له شروطه الموضوعية الخاصة، أهمها الشفاهية»[2].

إن فهم العلماء لأسباب النزول، وربطه بالواقع ومجرياته، على الرغم من أنّه فهم جدّ متقدم من الناحية الدلالية (دلالة النص)، ظلّ، مع ذلك، جزئياً، لكونه أعطى للتفسير الأولوية على الواقع[3] الذي نزل فيه القرآن الكريم.

إنّ معرفة أسباب النزول ليست مجرّد ولع برصد الحقائق التاريخية، التي ساهمت في تشكّل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص، والكشف عن دلالته، كما أنّ دراسة الأسباب والوقائع تؤدّي، بالضرورة، إلى فهم الحكمة من التشريع[4]، ومن شأن ذلك أن يساعد العالم والفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية، وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات بالقياس، ذلك أنّ الوقائع لا نهاية لها، فهي في حركة مستمرة ومتغيرة، وأحياناً متناقضة، بينما يبقى النصّ محدوداً، وإن كان قادراً على استيعاب

---

(1) المصدر نفسه، ص97.
(2) المصدر نفسه، ص99.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص102.

تلك الوقائع، بحكم قدرة اللغة على التعميم، والتجريد[1]، ولنا في مثال التدرج في تحريم الخمر، خيرُ مثال على مراعاة النص للواقع، فقد مرَّ بثلاث مراحل أساسية: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البَقَرَة: 219]، ثمّ الآية 43 من النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، وأخيراً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: 90 91]، مثل هذا التدرج يبين بجلاء انعكاس النص على الواقع؛ أي: مراعاته لمجريات الواقع وتعقيداته، السبب الذي لم يجعله يُحرِّم الخمر دفعة واحدة بغاية إصلاح وتغيير الواقع، وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي، إذاً، أن يتمسّك العلماء (بعموم اللفظ) دون مراعاة لخصوص السبب؟[2] فإن كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النص، لكان من الممكن التمسّك بالآية الأولى أو الثانية فحسب، ما سيؤدي إلى القضاء على التشريعات كافة والأحكام كلها. «إنّ مناقشة دلالة النصوص، من خلال ثنائية (عموم اللفظ) و(خصوص السبب)، أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج النص، ذلك أنّ إنتاج النص يتمّ من خلال وسيطٍ له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي؛ الذي يُعدُّ نظاماً خاصاً داخل نظام الثقافة، وإن كان هو النظام المركزي»[3].

إنّ افتراض تعدّد النصوص استجابةً لواقعة محدّدة، يوضّح بجلاء ارتباط النص بالواقع، فالآيات القرآنية كانت تنزل استجابة لظروف معينة، إمّا

(1) المصدر نفسه، ص104.
(2) المصدر نفسه، ص105.
(3) المصدر نفسه، ص106.

تأسيساً لهذا الواقع، وإمّا إعادة تشكيله، أو تصحيحه، فينعكس على النص، ليس بشكل مباشر، بطبيعة الحال، وإنّما بشكل يسمح للنص، في بعده الإلهي، قراءته وإنتاج التشريع المناسب له.

هـ - نسخ النص:

تُعدُّ ظاهرة النسخ أكبر دليل على جدليّة العلاقة بين النصّ والواقع، ويكفي أن نشير، هنا، أنّ العلماء أقرُّوا بوجود هذه الظاهرة في النص القرآني. يعني: النسخ -حسب تصور أغلبية علماء الإسلام- إبطال الحكم وإلغاءه، سواء ارتبط بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من النص، أم ظلّ موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ[1]. أمّا على مستوى النص نفسه، فهو يُقرُّ بوجود النسخ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: 101].

أمام هذا الوضع، يتحاشى الفكر الديني السائد والمستقرّ مناقشة إشكالية أساسية: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة، وما يترتب عليها من تعديل للنصّ بالنسخ والإلغاء، وبين الفكرة؛ التي تقول -والتي تحوّلت إلى ما يشبه العقيدة-: إنّ النص أزليّ مُدوَّنٌ في اللوح المحفوظ؟[2] يتحفّظ الفكر الديني عن مناقشة هذه الفكرة؛ لأنها ستؤدي -لا محالة- إلى مسألة أخرى شائكة تتعلّق بسقوط أجزاء من القرآن الكريم[3].

(1) المصدر نفسه، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص117.

(3) ثمّة اعتقاد سائد وراسخ مفاده أنّ القرآن الكريم، الذي بين أيدينا، هو نفسه المُنزَّل على الرسول محمّد، وأنّ ما عدا ذلك يدخل في نطاق الكفر بكتاب الله، والتشكيك في قيمته ومنزلته المقدّسة، على الرغم من أنّ أغلب العلماء الأوّلين، من مفسّرين ورواة حديث، يذكرون أنّ ثمّة آيات، وربّما سوراً، قد سقطت ولم تدرج في نصّ المصحف، وذلك ناتج في الأساس من أن المتدخّل الأساس في تدوين النصّ هو الإنسان الذي يبقى معرّضاً للخطأ، والسهو، والنسيان.

يقول السيوطي، في هذا السياق: «وأمثلة هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم: قد أخذت القرآن كلّه، وما يدريه ما كلّه، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل: قد أخذت منه ما ظهر. وحدّثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي مئة آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدّر منها إلا ما هو الآن (73 آية). وقال: حدثنا اسماعيل بن جعفر، عن المبارك بن فضالة، عن عاصم بن أبي النجود، عن ذر بن حبيش، قال لي أُبَيّ بن كعب: كم آية تعدّ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية، أو ثلاثاً وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم، قال: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم[1]. يورد، هنا، السيوطي رواية لعمر بن الخطاب حول آية الرجم، وسبب عدم رسمها في المصحف: «أخرج ابن الضريس، في فضائل القرآن، عن علي بن حكيم عن زيد بن أسلم أنّ عمر خطب الناس، فقال: لا تشكُّوا في الرجم فإنّه حق. ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أبيَّ بن كعب، فقال: أليس أتيتني، وأنا أستقرؤها رسول الله، فدفعت في صدري، وقلت: تستقرئه آية الرجم، وهم يتسافدون تسافد الحُمُر. فقال ابن حجر: وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها، وهو الاختلاف»[2].

هل يمكن أن نفترض، مع نصر حامد أبو زيد، أنّ القرآن الكريم سقطت منه أجزاء، أو سُوَر، حتى، على الرغم من كثرة الروايات التي تدلّ على حرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معاً؟ هل يمكن القول: إنّ

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص25. كان عمر بن الخطاب قد قال: «إيّاكم أن تهلكوا عن آية الرجم، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها».

(2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص26.

توحيد عثمان للناس للإجماع على مصحف واحد، بعد اختلافهم في القراءة، كان بمثابة توحيد لقراءة النصّ بلهجة قريش؟

لا شكّ في أنّ إبدال نصّ بنص آخر، وما يترتب عليه من إبطال حكم بحكم آخر، يعبّر عن تدرُّج النص القرآني في التشريع، وارتباطه بالواقع المُعاش والمتغير، ومن ثمّة كان لزاماً على النص القرآني أن يراعي تغيرات وتقلبات الواقع وشروطه، كما أنّ إلغاء النص تلاوةً، دون إلغائه حُكماً، يبيّن تحويل أحكام الشريعة إلى أسرار لا يعلمها إلا الخاصة، لاسيما إذا كانت هذه الأحكام تتعلق بالعلاقات الطبيعية بين البشر في المجتمع[1].

يبقى النص القرآني، إذاً، مرتبطاً بالواقع المعيش وبالثقافة التي تشكَّل فيها، ومن خلالها، كما أنّه لا يمكن إنكار أنّه هو نفسه يؤكّد هذا الأمر من خلال مجموعة من النقط التي تطرّقنا إليها، أهمّها: جدلية الوحي بالواقع، والتمييز بين المكّي والمدني على مستوى اللفظ، ثمّ أسباب النزول، وظاهرة النسخ. لكنّ بعداً آخر، لا يجب إغفاله في دراسة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني، يكمن في صلته بالنصوص الأخرى، ثمّ طريقته في إنتاج الدلالة من خلال مجموعة من الآليات؛ التي يعتمد عليها إما بطريقة صريحة وواضحة، وإما ضمنية ومستترة.

3- آليات النص وأبعاده:

يدخل النص القرآني -حسب أبو زيد- في علاقة بالنصوص الأخرى المؤسسة للثقافة السائدة في عصره، ويحاول أن يتميّز عنها، أو يتجاوزها، إمّا بطريقة واضحة وصريحة متعمّدة تهمُّ أهل العامة والموعظة، وإمّا مضمرة وضمنيّة تخصّ أهل الخاصة والعلماء. ومن بين الآليات التي يستعملها النصّ القرآني، في تحديه للنصوص الأخرى المسيطرة والسائدة في الثقافة التي تنزَّل فيها، نجد ظاهرة الإعجاز باعتبارها سمة مميّزة للنص.

---

(1) مفهوم النص، مصدر سابق، ص130.

1-3- مميزات النص: الإعجاز:

إنّ البحث، في مسألة الإعجاز في القرآن الكريم، هو بحث في مميزاته وسماته الخاصة التي تميّزه عن باقي النصوص الأخرى، وتجعله يعلو عليها. وإذا كان النص القرآني نهج مسألة الإعجاز لإقامة نوع من التحدي للنصوص المعاصرة للثقافة التي نزل فيها، فإنّ إعجازه سيكون لغوياً بالأساس؛ اعتباراً لما كانت تشكّله اللغة في ثقافة ما قبل الإسلام، إلا أنّ العلماء المسلمين حاولوا إضفاء صفات إعجازية أخرى للقرآن، أهمها وأشملها أنّه هو بذاته يشكّل معجزة في ذاته، دون الدخول في تفاصيله.

إنّ المعجزة؛ باعتبارها دليلاً على الوحي، لا يجب أن تفارق حدود الإطار؛ الذي تتميز به الثقافة التي نزل فيها الوحي؛ لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى، وإحياء الموتى؛ لأنّ الثقافة التي عايشها كانت متفوقة في علم الطب، وكذلك قوم موسى؛ الذين تفوقوا في السحر، فكانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه نفسه. على هذا الأساس، يمكن أن نقول، مع نصر حامد أبو زيد: إنّ وجه الإعجاز في القرآن الكريم يتمثّل في اللغة[1]، مادامت الثقافة العربية قبل الإسلام كانت تتميّز بالبيان اللغوي والفصاحة، من خلال الشعر. في هذا الإطار، يقول الزركشي: «وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة، ومظنة المعارضة، وكما قامت الحجة في معجزة عيسى بالأطباء، وفي معجزة موسى بالسحرة، فإنّ الله -تعالى- إنّما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير، أبرع ما تكون في زمن النبي؛ الذي أراد إظهاره، فكان السحر، في مدة موسى، قد انتهى إلى غايته، وكذا الطب في زمان عيسى، والفصاحة في مدّة محمد»[2].

إنّ النص يحاول، بإعجازه، أن يتجاوز ما هو سائد، لكنه في الوقت نفسه يكمله، لكونه رفع التحدّي في وجهه، لذلك كان يُنعت النبي بالشاعر

(1) المصدر نفسه، ص138.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص58.

والكاهن، على أساس نوع من المقارنة والمماثلة بين (نص) القرآن والنصوص الشعرية الأخرى. لكنّ نفي القرآن عن نفسه صفة (الشعر) يجب فهمه في ضوء الصراع الذي دار بين (الإيديولوجيتين)[1] الجديدة والقديمة.

فإذا كان القرآن قد تشابه مع الشعر من حيث الماهية؛ أي: من حيث الاتصال، فقد خالفه من جوانب عديدة، أهمّها: أنّ القرآن لا يمكن أن يكون مثل الشعر الذي يتميّز بالطابع البشري الدنيوي، في حين أنّ النص القرآني يتميز بالطابع السماوي؛ باعتباره (تنزيلا) بطريقة رأسية، بينما يعبر الشعر عن علاقة اتصال أفقية.

إنّ القرآن لا يمكن أن يكون شعراً أو نثراً، كما قال طه حسين، لسبب بسيط، لكنّه مركب في عمقه، هو أنّه قرآن وحسب؛ لذلك حرص المسلمون الأوائل على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآني، وتلك التي تدل على الشعر، كما أنّهم كانوا حريصين على تسميته بالكتاب[2] خلال عملية الجمع والتدوين. لكن لا يجب مقاربة الأمر من زاوية واحدة، فقد أدرك المسلمون الأوائل أنّ النص غير منعزل عن الثقافة السائدة، ومن ثمّة لم يجدوا حرجاً في فهم النص في ضوء النصوص المعاصرة، لاسيما إذا كانت تشكّل مرجعاً أساسياً. وكان المبدأ السائد في التفسير هو: «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن، فعليكم بالشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب»، وهو المبدأ الذي طرحه ابن عباس: «قال ابن عباس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه. ثمّ أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب،

(1) مفهوم النص، مصدر سابق، ص139.
(2) المصدر نفسه.

وقال أبو عبيد في فضائله... عن ابن عباس أنه كانَ يُسألُ عن القرآن، فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير»[1].

لقد حاولت العرب ردّ النص إلى إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة، والسحر، والشعر، حينما وصفت محمد بالشاعرية، والسحر، والكهانة[2]، فقد كانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة داخل إطار محدّد، نظراً إلى أنّ مضمون الوحي، في نظرهم، كان يشكّل تحدياً كبيراً بالنسبة إلى ثقافتهم السائدة.

مقابل هذا التصوّر؛ الذي ينظر إلى الإعجاز من داخل بنية النصّ، ذهب آخرون إلى أنّ إعجاز النص يكمن في خارجه، متمثلاً في عجز العرب عن الإتيان بمثله، كما يقول القرآن ذلك. وهو الأمر الذي ذهب إليه إبراهيم بن سيار النظّام؛ الذي يجعل معجزة القرآن خارجه[3]. فإعجاز القرآن قائم على تفسير المعتزلة للأفعال الإلهية، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثها، فالبشر عاجزون عن الإتيان بمثل القرآن؛ لأن سبب ذلك هو القدرة الإلهية التي أعجزت قدرة البشر، وليس لأنّ القرآن يتضمّن إعجازاً في بنيته، أو تفوقه على باقي النصوص الأخرى.

لقد حاول المعتزلة ربط مفهوم النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل، فقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل، وعلى فهم الوحي، هو الدافع وراء محاولة تفسير (الإعجاز)، من خلال مفهوم (التوحيد)، وصفتي (القدرة)، و(العلم)[4].

إن عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن ناتج من تدخل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من علم بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان.

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص119-120.
(2) مفهوم النص، مصدر سابق، ص141.
(3) المصدر نفسه، ص145.
(4) المصدر نفسه، ص147.

3-2- الغموض والوضوح في النص:

ثمّة عنصر آخر يبيّن اختلاف النص القرآني عن باقي النصوص الأخرى، وهو مسألة الغموض والوضوح، وقد أشار القرآن إلى هذه المسألة بوضوح في الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7] . وقد تمّ فهم المحكم على أنه الواضح بذاته، البيّن؛ الذي لا يحتاج إلى تأويل، أمّا (المتشابه) فهو الغامض الذي يحتاج إلى تأويل.

لكن مسألة الغموض والوضوح لا يجب -حسب أبو زيد- أن تعالج من منظور أنّ النصّ يتضمّن الاختلاف الذي يوهم التناقض؛ بل إنّ الأمر يعبّر عن غنى النص وانفتاحه، «فلو كان القرآن كلّه محكماً لَما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب، وذلك ما ينفِّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، والنظر فيه، والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، طمع صاحب كلّ مذهب في أن يجد فيه ما يؤيّد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمّل فيه صاحب كلّ مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات»[1].

إنّ النص، بهذا الاختلاف، لا يميز نفسه فحسب، ويحدد هويته، بل يجعل من نفسه محور الثقافة، عن طريق قابليته للتأويلات والتفسيرات المختلفة في المكان والزمان[2]، فيأخذ مكانة مركزية تجعله نصاً لكلّ التيارات والتوجهات السائدة، إنّه نصّ الثقافة برمّتها، يشملها ويتجاوزها في الوقت نفسه.

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص13.
(2) مفهوم النص، مصدر سابق، ص188.

لكنّ النص، على الرغم من احتوائه الغموض والوضوح؛ اللذيْن يشرحان بعضهما بعضاً، إلا أنّه يتضمّن، كذلك، بعض الألفاظ «الغريبة»، التي استشكلت على المسلمين الأوائل، فقد وقعوا في حيص بيص حول تفسير الآية 31 من سورة عبس ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾، ولما سُئل أبو بكر عنها قال: أيّ سماء تظلني، وأيّ أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ 1 وأخرج عن أنس أنّ عمر بن الخطاب قرأ على المنبر الآية، فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأبّ؟ ثمّ رجع إلى نفسه فقال: إنّ هذا لهو الكلف يا عمر[1].

لعل من بين أهم مظاهر الغموض؛ التي اختلف حولها العلماء، آية آل عمران حول المحكم والمتشابه، لا على مستوى الدلالة فحسب، وإنما على مستوى القراءة الحرفية أيضاً، فكيف نقرأ (الواو) في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: 7]؛ هل هي (واو) عطف أم استئناف؟ وعلى قراءة العطف يكون (الرَّاسِخونَ في العِلمِ) معطوفاً على اسم الجلالة في ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 7]، فيكون (الراسخون في العلم) يعلمون تأويله إلى جانب الله تعالى[2]. وعلى أساس هذه القراءة، تكون عبارة (يَقولونَ آمَنَّا بِهِ) مقطوعة عن السياق، إلّا على تأويل أنها خبر مبتدأ محذوف. وعلى أساس قراءة الاستئناف يكون (الراسخون في العلم) خارجة من حكم العلم بالتأويل، وتكون مبتدأ خبره (يقولون آمنا به)[3].

إنّ ما يميز محاولة المفكّر نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، والفكر الديني بشكل عام، هو المنهج العلمي الموضوعي؛ الذي يقارب النص مقاربة شاملة وعامة، على الرغم من أنّ هذه المحاولة تعود إلى مفكرين سابقين، مثل محمد أركون.

(1) المصدر نفسه، ص371.
(2) المصدر نفسه، ص183.
(3) يمكن العودة إلى الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص72-74.

لذلك لا يتردّد أبو زيد في اختيار المنهج اللغوي في فهم النص، ليس باعتباره اختياراً عشوائياً، بل، بالأحرى، باعتباره المنهج الوحيد الممكن، من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته[1]. يساعد المنهج اللغوي على مقاربة النص، من حيث دلالته المباشرة المتضمنة في بنيته، ومقارنتها بالدلالة، التي تُعطى له من خلال الثقافة التي تشكَّل فيها، ثمّ باعتباره منهجاً إعلامياً اتصالياً وظيفياً، فإنه سيساعد على الكشف عن آليات الاتصال بين النص والواقع، فالنص عبارة عن أداة اتصال يقوم بمهمة الإعلام، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة؛ التي يتضمنها النص، إلا بتحليل معطياته اللغوية، في ضوء الواقع الذي تَشَكَّل من خلاله.

إن فهم النص، في ضوء الثقافة التي تشكَّل فيها، وإبراز الواقع في تشكيله، يمثلان منهجاً جديداً يتجاوز المنهج التقليدي؛ الذي يقارب النص من منظور ديالكتيك هابط، يتمثل في منهج صاعد[2]، بمعنى أنه يبدأ من الحقائق العينية الواقعية؛ ليصل صعوداً إلى المجهول، ويكشف عما هو خفي، عكس المنهج الهابط؛ الذي ينطلق من المطلق المجرد إلى الواقعي العيني، ويبني الدلالة على حساب هذا الواقع العيني. تكمن أهمية هذا المنهج الصاعد في كونه يجعل الواقع المرجع الأساسي والأولي للنص، فهذا الأخير **قرأ الواقع قراءة متقطعة، وأنتج الحكم المناسب الذي يلائم هذا الواقع**، هذه بالضبط هي الأطروحة؛ التي يحاول نصر حامد أبو زيد أن يدافع عنها، عندما يَعُدُّ أن النص الديني نصّ **تاريخي - ثقافي**، فهو نتيجة عملية تفاعل وتواصل بينه وبين الواقع المتحرك والمتغيّر.

لكنّ أطروحة نصر حامد أبو زيد، حول تاريخية النص القرآني، من شأنها أن تحوله إلى مجرّد نصّ يشبه باقي النصوص الأخرى، صحيح أنّ هناك تشابهاً على مستوى الشكل، لكنّه تشابه لا يلغي خصوصية النص

(1) مفهوم النص، مصدر سابق، ص25.
(2) المصدر نفسه، ص26.

القرآني، وتميزه، وإذا كان أبو زيد يؤكّد تاريخية النص، وتفاعله مع الواقع، فإنّه، في المقابل، يطمس بنيته ونسقه الخاص، باعتباره وحياً مقدساً، يختلف ويتميز عن باقي النصوص الأخرى التاريخية، ما يجعله يسقط في نوع من التاريخانية المنغلقة، التي لا تراعي بنية النص وخصوصيته الأصلية. ما يميّز مقاربة أبو زيد أنّها حاولت قراءة النص في ضوء تاريخ نزوله (أسباب النزول)، ثمّ استحضار أهمية الواقع في تشكيل النص، باعتباره معطى أساسياً ومركزياً في بناء نسقه التشريعي. تكشف هذه الجدلية؛ التي يقيمها أبو زيد بين النص والواقع، عن غايات النص؛ أي: أنه يتحوّل من غاية في ذاته، وهو التصوّر الذي تدافع عنه الأدبيات الفقهية، إلى وسيلة لتحقيق غايات معينة، فالهدف، من خلال النص، ليس التشريع نفسه، بل هو الإنسان الذي يجعله النص القرآني مركزاً لكلّ تشريعاته؛ ذلك أنّه لا معنى للنص وتشريعاته في غياب الإنسان، ولا يمكن للنصّ أن يكون هو الهدف في حدّ ذاته؛ لأنّ من شأن ذلك أن يجعل منه نصاً دون معنى.

إنّ مقاربة أبو زيد التأويلية تجعل من النص مجرّد خطاب تاريخي ثقافي يتماهى مع الواقع، فيفقد بذلك خصوصيته وتميزه، باعتباره وحياً، فتأويل النصوص يجب أن يراعي خصوصيّتها وفردانيتها الأصلية والتاريخية، ولا يمكن، والحالة هذه، جعل جميع النصوص على المستوى نفسه، وطمس الاختلافات الموجودة بينها. على هذا الأساس، يجب أن نراعي، في تأويل النص القرآني، تميزه التناصي، والبنيوي، واللغوي أيضاً. صحيح أنه يبقى نصاً تاريخياً، لكنّ تاريخيته تبقى متفرّدة ومرتبطة بالتمييز بين المقدس والدنيوي.

إنّ الوحي، باعتباره حدثاً، يعبر عن خطاب شفوي ينقل من المرسِل إلى المرسَل إليه، هذا الانتقال من حدث الوحي والإرسال إلى حدث التلقي والاستقبال، يجعل من الوحي حدثاً تاريخياً بامتياز، ولا نعني، هنا، بالتاريخية نزع طابع القداسة عن الوحي، وتحويله إلى نص تاريخي دنيوي؛

بل النظر إلى الوحي المرسل على أنّه خطاب خرج من مجال الأبدية، ودخل إلى مجال التاريخ؛ أي: أنّه أصبح يتقاطع مع الأحداث التاريخية المؤسسة له، ثم يُنتج، فيما بعد، في علاقة بهذه الأحداث، هنا يمكن أن نتحدّث عن الوحي كخطاب تاريخي يفرض نفسه في الواقع، فمن الغريب، ومن غير المنطقي والعقلي، أن نَعُدَّ الوحي نصاً أزلياً سرمدياً (تصوّر أهل الحديث، لاسيما الحنابلة)، ثمّ نربطه، فيما بعد، بالأحداث التاريخية، من خلال اعتباره نصاً تشريعياً دنيوياً يؤطر، ويوجه السلوكات اليومية للمؤمنين. إنّ الوحي -الحدث لا يمكن اعتباره فحسب خطاباً مُنزلاً، بقدر ما يجب النظر إليه كخطاب مقدس ارتبط بالواقع أولاً، ثم أعيد إنتاجه من جديد. إنّنا هنا أمام خطاب مقدس يحمل طابعاً دنيوياً.

يصبح الوحي، أمام هذه الوضعية الإشكالية، باعتباره حدثاً، مثابة التأسيس الفعلي لخطاب دنيوي - مقدس يرتبط بشكل كبير بالواقع اليومي المعاش، منتجاً، بذلك، جدلية (الحدث والمعنى)، وانطلاقاً من هذه الجدلية؛ التي توجد بين حدث الوحي والمتلقي، يكتسب المعنى استقلالية تمكّنه من تدشين سلسلة من المعاني الجديدة المرتبطة بحدث التلقي.

يعبّر النص القرآني، من جهة أخرى، عن بنية قصصية سردية تجعل منه نصاً سردياً بامتياز، يكشف عن تعدّدية للأصوات، تجعلنا نتساءل عمّن هو المتحدث الأساس في النص؟ (ذلك أنّهم كُثر بالتأكيد)، وما علاقة هؤلاء المتحدثين بالمخاطب المركزي؟ ولماذا يتضمن الخطاب القرآني هذه التعددية الخطابية؟

تحيلنا هذه التساؤلات على وضعية الكلام داخل النص القرآني، فالمرور من الكلام إلى الكتابة يشكّل لحظة تأسيسية للنص الديني، ذلك أنّ الانتقال من الشفوي إلى المكتوب يُحدث مباعدة بين المتلقي والمرسِل، ليس لأنّ المكتوب يعبّر عن شيء آخر غير ذلك الذي يعبّر عنه الشفوي؛ بل لأنّ هذا

الأخير يمكنه أن يتلاشى ويندثر، عكس المكتوب الذي يحدث نوعاً من المقاومة، إنّه يمثّل نصباً تذكارياً[1] لا يمكن مقاومته.

يفتح النص المكتوب آفاقاً للانفصال عن القصدية الأولى والمعنى الأصلي[2]، فيدخل في علاقة جدلية مع القارئ؛ الذي يوظف كلّ أساليبه وعتاده المعرفي، والثقافي، والتراثي لقراءته. تحاول الكتابة أن تحدث علاقة تباعد بينها وبين المؤلف، فالنص المكتوب يفصل بين القصد الشفهي، والذهني، أو النفسي للمؤلف، وتشكّل الكتابة عالماً خاصاً بها ينفصل عن عالم المؤلف؛ لذلك نجد أنّ النص تاريخياً يبقى منفتحاً على تأويلات لامتناهية.

تعمل الكتابة على الانفصال، أيضاً، عن شروط ووضعية إنتاجها الأصلية، فعلى الرغم من وجود كلام وراء الكتابة تعبّر عنه بطريقة مباشرة داخل سياق معيّن معطى، إلا أنّها لا تحتفظ سوى بالمعنى المعبّر عنه داخل بنيتها، والذي يمكننا أن نتحدّث عنه بصيغة الجمع وليس المفرد، فعندما يكتب المؤلف، فهو، بالتأكيد، يقصد معنى ما، لكن هذا المعنى ما ينفك ينفلت من بين يديه ليصل إلى يد القارئ؛ الذي يستقبل النص كما لو كان نصاً بكراً جديداً يحتمل معاني متعددة.

إنّ هذا التجاوز؛ الذي تحدثه الكتابة في علاقتها بالمؤلف، يتّجه، بالضرورة، إلى القارئ؛ الذي يفتح النص على تأويلات متعدّدة؛ اعتماداً

(1) R. Benzine, Lire le Coran avec Paul Ricœur, de la révélation au texte révélateur, Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie, L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur, n Hors série, Paris, 2006, p. 77.

(2) لا نعني، هنا، بالانفصال عن القصدية الأولى والمعنى الأصلي تحريفاً لهذا المعنى؛ بل الانفتاح على آفاق أكثر رحابة للتأويل، على اعتبار أنّ الانتقال من الشفوي المباشر إلى المكتوب، يُخرِج النص من مجاله الخاص به (المقدس)، ويصبح متملكاً من طرف القارئ؛ أي: أنّ هذا الأخير يتملك النص كما لو أنّ مؤلفه لم يعد موجوداً.

على مبدأ المباعدة؛ الذي يُعَدُّ ضرورة هرمينوطيقية داخل الكتابة. إنّ استقلالية النصّ الثلاثية، عن مؤلفه، وسياقه، ومرسله الأول، تبيّن لنا أنّ النصوص مفتوحة على عدد لا يحصى من التناصية بوساطة الاستماع والقراءة، وأيضاً على لا تناصية توجد بقوّة داخل فعل الكتابة نفسه. فهم النص لا يعني، بالضرورة، استنفاذ القدرات الخاصة والنهائية للفهم مقابل النص؛ بل هو التفاعل معه من أجل كشف عالمه الخاص؛ الذي قد يكون مختلفاً عن العوالم التي سبق اكتشافها.



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

1- أبو زيد، نصر حامد:

- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط5، 1999م.
- **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط6، 2005م.
- **النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م.

2- الإمام الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

3- الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن**، دار النشر المغربية، 2006م.

4- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط3.

5- الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول.

6- السيوطي، جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، دار مكتبة الهلال، بيروت - لبنان، الجزء 2.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- R. Benzine, Lire le Coran avec Paul Ricœur, de la révélation au texte révélateur, Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie, L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur, nº Hors série.



لماذا الأنسنة؟
قراءة في «أنسنة» محمّد أركون

عبد المنعم شيحة[1]

ملخص البحث:

يُسائل هذا البحث موضوعاً رئيساً في كتابات المفكّر الجزائريّ محمد أركون، وهو موضوع الأنسنة، فبحث الرجل عن أنسنة مُمْكِنة في العصر الكلاسيكيّ من الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتفكيكه أشكالها المُختلفة؛ الدينيّة والفلسفيّة والأدبيّة والكونيّة؛ التي سادت في عصر الدولة البُويهيّة، قبل أن يتمّ وأدها ونسيانها، خلّفا عندنا تساؤلاً مهمّاً تريد هذه القراءة الإجابة عنه، وهو: لماذا يبحث أركون في الأنسنة؟، ولماذا يصرّ على كشف العراقيل؛ التي تحول دون بعث الأنسنة من جديد في الفكر العربيّ والإسلاميّ، ووصل ما انقطع منها لبناء نهضة عربيّة جديدة؟

وقد أقمنا عملنا على المحاور الآتية:

تمهيد.

1- قضيّة المصطلح.

2- نزعة الأنسنة الغربيّة وأثرها في فكر أركون.

---

(1) أستاذ جامعيّ، كلّية الآداب والفنون والإنسانيّات - جامعة منّوبة - تونس.

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

4- أشكال الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

5- معرقلات الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

6- في حدود أنسنة أركون.

خاتمة.

الكلمات المفاتيح:

أنسنة، إسلام، فكر، العقل، نقد، تجديد، الدين، علم.

تمهيد:

ارتبط موضوع (الأنسنة Humanisme)، في الفكر الإسلاميّ المعاصر، بالمفكّر الجزائري محمد أركون ارتباطاً وثيقاً؛ لما أفناه هذا الباحث من عمر في الاشتغال على هذه المسألة، والوقوف على أسسها، والمطالبة بها. وقد احتلّت الأنسنة موقعاً أساسياً في مشروعه (نقد العقل الإسلامي)؛ الذي بدأه مع كتابه الشهير (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**)[1]، وهو، أساساً، أطروحة الدكتوراه التي ناقشها في السوربون، وعنوانها الأصلي (L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle)، وقد أعاد فيها قراءة جيل أبي حيان التوحيدي (ت 414هـ)، ومسكويه (ت 421هـ)[2]، وبحث، من خلالها، عن حركة أنسنة (شبيهة) بما طُرح في

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.

(2) تقول دار الساقي، التي نشرت كتاب (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ)، في نسخته العربيّة، إنّ: «الاكتشاف الأساسي، الذي توصل إليه محمد أركون، في هذا العمل، هو تبيان وجود مذهب فكري إنسانيّ في العصر الكلاسيكي، وتحديداً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، في ظلّ البويهيين. فقد ازدهرت العقلانية الفلسفية المستلهمة من الإغريق، واتخذت، على المستوى اللغوي والأسلوبي، صيغة «أدب الفلاسفة، وفلسفة الأدباء»، لكن هذه الأنسنة ضمرت فيما بعد، وماتت، إلى درجة =

الفكر الغربيّ في عصري النهضة والأنوار، واثقاً من وجود هذه النزعة في الحضارة العربيّة، ما دام العرب قد قادوا لفترات طويلة الحضارة الإنسانيّة، ومادام الفكر العربيّ كان حلقة رئيسة في عقد الحضارة الإنسانيّة.

ثمّ ظهر، بعد ذلك، كتابه (**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة**)[1] (Combats pour L'humanisme en contexte islamique)؛ الذي عالج فيه، كذلك، نماذج من الأنسنة العربيّة الإسلاميّة، لا سيّما تلك التي مزج فيها أصحابها بين الفلسفة الإغريقيّة، وعلم الكلام الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فوقف، مثلاً، على نزعة الأنسنة، كما بدت له في كتاب (**الهوامل والشوامل**) للتوحيدي، ومفهوم اللوغوس، والحقيقة الدينيّة، في كتاب (**الإعلام بمناقب الإسلام**) لأبي الحسن العامريّ؛ ليؤلّف، بعد ذلك، كتابه (**الأنسنة والإسلام- مدخل تاريخي نقدي**)[2]، مشكّلاً، بذلك، مساهمة جديدة في إضاءة قضيّة الأنسنة في الإسلام، وإعادة بنائها؛ لذلك يقول في مقدّمته: «في هذا الكتاب، رغبة في تحطيم العزلة عن الإسلام، ورفع إطارها لتقويته؛ حتى يستطيع أن يخرج من سياجه العقائدي المحصّن داخل قلعة الصمود ضدّ تحديات التاريخ، في حين ينتظر منه العالم إجابات مسؤولة عن تحدّيات عاجلة، ومحدّدة»[3].

= أننا نسيناها تماماً، وأعتقد أنها لم توجد قط! ثمّ دخلنا في عصور الانغلاق الطويلة، التي فصلتنا تماماً عنها، وجعلتها طيّ النسيان التراثي. الكتاب هذا يكشف النقاب عن لحظة منسيّة سبق أن ضربت في أرض الإسلام بمجيء السلاجقة في القرن الحادي عشر، وهو بهذا يستبطن سؤالاً: كيف السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ كيف يمكن أن نصل ما انقطع، ونستلهمه مجدداً، لكي نبني عليه نهضتنا المقبلة؟». انظر: غلاف الكتاب الخلفيّ.

(1) أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.

(2) أركون، محمد، الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م.

(3) المصدر نفسه، ص8.

لقد قامت الأنسنة، عند محمد أركون، على الإنسان عنواناً ومرجعاً، وجعلت من إحلال الرؤية الإنسانيّة للإنسان والعالم من حوله ديدنها، ومشغلها الذي تسير إليه، مُنشئةً، بذلك، علاقة جديدة بين الإنسان والنصوص، شرطها الأساس تحرير العقل الإنسانيّ -وأساساً العربيّ- حتىّ يقرأ، ويُنتج، ويُؤوّل بعيداً عن كلّ مُحدّداتٍ، أو ضوابط تعيقه[1].

وقد كان الهاجس؛ الذي حرّك أركون في دراسته للأنسنة، هاجساً إبستمولوجيّاً بالأساس، مُستمَدّاً من معرفته الدقيقة بتاريخ هذه الحضارة، وحضور الأنسنة فيها في بُرَهٍ أساسيّة من تاريخها، وهو الحضور الذي ظلّ مُلهمه، على الرغم من انطفاء جذوته ونسيان كثيرين له؛ لذلك يتساءل بمرارة في كتابه **(نزعة الأنسنة في الفكر العربي)** عن: «سبب ازدهار النزعة الإنسانيّة أثناء العصر الكلاسيكي، ثمّ انقراضها، بعد ذلك، من ساحة المجتمعات

---

(1) يقول محمد أركون باسطاً علاقته بموضوع الأنسنة: «فيما يخصّني، اخترت أن أدرس، لتحضير أطروحتي في السوربون، موضوع الأنسنة، كان هاجسي، منذ أن كنت تلميذاً في الثانوي في الجزائر؛ لأنّ الأنسنة هي اهتمام الإنسان بالإنسان، بحماية الإنسان، وباحترام كرامة الإنسان، وبالرفع من شأنه في جميع المسائل الإنسانيّة، وهي موقف فكري يجمع بين جميع ميادين التفكير، وجميع ميادين البحث العلمي؛ لأنّه لا يستقيم التفكير إلّا إذا أسّس على معلومات مُحقّقة علميّاً، وليس مجرّد أساطير خياليّة. أقول هذا لأنّنا لا نزال نجهل هذا المفهوم -أي: مفهوم الأنسنة- لأنّنا نسينا أنّه قد وُجد، ودافع عنه المفكّرون في السياقات الإسلاميّة، تحت رعاية الإسلام، وتحت الدولة الإسلاميّة في القرن الثالث والرابع الهجري في فترة بدأت التوتّرات فيها بين الموقف الديني، والموقف الأنسني، ولكنّها توتّرات غذّت الموقف الأنسني، ولم تهيمن عليه، ولكنّ التاريخ تغيّر، وأصبح التيّار الديني يُهيمن على التيّار الأنسني في مجتمعاتنا العربية، وفي اللغة العربية، منذ كتب الغزالي كتابه المشهور: إحياء علوم الدين؛ لأنّه رأى أنّ العلوم العقليّة قد بدأت تطغى على علوم الدين؛ لذلك لا بدّ من العودة إلى إحياء علوم الدين».
من مداخلة مصوّرة (فيديو) له في البحرين بعنوان: قضيّة الأنسنة في المجتمعات الغربيّة والمسلمة المعاصرة، بتاريخ 13 آذار/مارس 2007م. العنوان الإلكتروني:
http://youtube/RXOjpF3Axw4

الإسلامية والعربيّة؟ وعن هذا القدر التراجيدي؛ الذي أصابها، فجعلها تختفي وتموت؟»[1].

ونحن، إذ نتساءل: لماذا الأنسنة في فكر محمد أركون؟ ولماذا هذا الهاجس الذي أفنى الرجل حياته في البحث فيه؟ فإنّنا نريد إعادة قراءة هذا المفهوم الجوهري في فكر هذا الباحث، علّنا نظفر، من خلال إعادة قراءته، ببعض أسرار هذا الإصرار على موضوع الأنسنة عنده، ولماذا يلحّ على جعله قيمة وجوهراً لابدّ من أن يبلغه العقل الإسلامي حتى يدخل المُسلمون التاريخ الإنساني من جديد؟

1- قضيّة المصطلح:

مصطلح (أنسنة) ترجم به هاشم صالح -بطلب من محمد أركون- مصطلح (Humanisme) الفرنسي، وهي لفظة جاء اختيارها، بعد نقاشات مستفيضة حول الرديف الأنسب للمصطلح المأخوذ عن اللاتينيّة (Humanitas)، ويُقصَد به، في المعاجم الغربيّة[2]، تميّز الإنسان عن بقيّة الحيوانات بوساطة العلوم والثقافات التي يبتدعها[3]. وكان هاشم صالح قد اقترح عبارة (نزعة إنسانيّة) لترجمة هذا المصطلح، مُعتبراً إيّاها كفيلة بأداء المعنى، لكنّ أركون أصرّ على مصطلح (أنسنة)، وقال مدافعاً عنه: «[هو مصطلح] يركّز النظر، في الاجتهادات الفكريّة، لتعقّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي الجديدة لإنتاج التاريخ»[4].

---

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص10.

(2) انظر، مثلاً، معجم لاروس؛ الذي نجد فيه التعريف الآتي:

"En latin déjà, humanitas désigne ce qui distingue l'homme de toutes les autres créatures, ce qui, donc, est précisément le propre de l'homme, la culture".

http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/humanisme

(3) انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربيّ، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص75.

(4) أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، مصدر سابق، ص7.

ولعلّ الطريف، في هذا المستوى، أنّ أركون كان يرغب في استعمال مصطلح آخر رديف لـ (Humanisme) الفرنسيّ كان يراه مُرادفاً مناسباً للمقصود من معنى المصطلح الفرنسي، وهو مصطلح (أدب)، ويقول، شارحاً ذلك، في كلمة ألقاها بمناسبة حصوله على جائزة ابن رشد للفكر الحر، سنة (2003م)، في معهد غوته (Goethe): «انظروا يا إخوتي، أُجبِرتُ إلى أن أجد اصطلاحاً عربياً لأترجم تياراً عربياً موجوداً حيّاً في اللغة العربية، وكان له مفهوم لفظي يدلّ على مفهوم (Humanisme)، وهو مفهوم الأدب. كان يكفيني أن أقول: نزعة الأدب في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري، ولكني لو اخترت هذا العنوان سيُفكّر القارئ وكأنّني أعني فرع الأدب في كلية الآداب، مثلاً، وهذا بعيد كلّ البعد عن المقصود. وهناك مفهوم عربي موجود حيّ، ولكن مات، مات، (هكذا) لم يعد صالحاً لتغذية الفكر اليوم، وللتعبير عن شيء أساس بلغة الفكر العربي في القرن الرابع الهجري، واختفى تاريخياً هذا التيار، كما اختفى الفكر الفلسفي كلّه بعد وفاة ابن رشد»[1].

ويتتبّع هاشم صالح تاريخ نشأة المصطلح، وكيفيّة تطوّره في اللغات الغربيّة، فيلفت الانتباه إلى الفرق بين مصطلحي (Humaniste) و(Humanisme) في هذه الإبستيميّة، من حيث النشأة، وخصائص الاستعمال؛ فالأوّل ظهر في اللغات الأوربيّة منذ القرن السادس عشر (1539م تحديداً)، وكان يوصف به من (يتّخذ العلم ديناً جديداً)، ويبحث خاصّة في علوم الأقدمين من يونانيين ورومان، وقد بدأ انتشار هذا التيّار من البحّاثة في إيطاليا عاصمة العلوم آنذاك، ثمّ عمّ بقيّة أوربة. أمّا الثاني، فهو حديث التشقيق قياساً باستعمال الصفة، فقد ظهر في القرن التاسع عشر ليعني

(1) انظر: كلمة الأستاذ محمد أركون بمناسبة منحه جائزة ابن رشد للفكر الحر لسنة 2003م، برلين 6/ 12/ 2003م، معهد غوته:
http://www.ibn-rushd.org/arabic/Laudatio-A-03.htm

المصدر الذي يُحيل على الاشتغال بالعلوم الإنسانيّة، وجعلها بؤرة اهتمام الدارس، ومنبع معرفته الحقيقيّة[1].

2- نزعة الأنسنة الغربيّة وأثرها في فكر أركون:

ما من شكّ في أنّ حركة الأنسنة في الفكر الأوربيّ[2]؛ التي بدأت بشائرها مع عصر النهضة، ثمّ امتدّت إلى عصر الأنوار، هي التي أثّرت في فكر أركون، وكانت منطلقه للتفكير في التراث العربي الإسلامي، واستنطاق خبايا الأنسنة فيه.

لقد قامت الأنسنة في الغرب على الاعتراف بأنّ الإنسان هو مصدر المعرفة الحقيقي، وبذلك أحدثت قطيعة مع تلك النظرة اللاهوتية؛ التي صادرت كيان الإنسان باسم الدين، وعدَّت، في الوقت نفسه، تأسيساً لرؤية جديدة تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود، بعد أن كان من الوجود على هامشه. وتحرّر الفرد من سلطة المؤسّسات حتىّ طال تحرّره من السلطة

---

(1) انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص15.

(2) يقول جيم هيريك (Jim Herrick) في كتابه: مدخل عام إلى النزعة الإنسانية (Humanism: an Introduction) معرّفاً الأنسنة: «إنّ الأنسنة هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كلّ شيء. وقد نشأت هذه الحركة الثقافية في إيطاليا، أولاً، وفي القرن الرابع عشر، ثمّ انتشرت من هناك إلى بقية أنحاء أوربة، وبلغت ذروتها في القرن السادس عشر: عصر النهضة بامتياز، وهي تَعُدُّ الإنسان أجمل الكائنات، وأفضلها، وأرقاها، وتثق به، وبإمكانياته كلّ الثقة. عندئذ، عاد المفكرون الأوربيون إلى النصوص الوثنية اليونانية ـ الرومانية؛ التي كانوا قد نسوها، أو أهملوها طيلة العصور الوسطى المظلمة. لقد عادوا لاكتشاف نصوص أفلاطون، وأرسطو، وهوميروس، وفيرجيلو شيشرون، وسواهم.
ومن أهمّ المفكرين والشعراء ذوي النزعة الإنسانية في عصر النهضة، نذكر: بيترارك، وبيك الميراندولي، ومارسيل فيشان، ثم إيراسموس؛ الذي لقبوه بأمير عصر النهضة. لقد ضاق كلّ هؤلاء ذرعاً برجال الدين، ومواعظهم، وأفكارهم التقليدية المكرّرة منذ مئات السنين، وشعروا بالاختناق في ذلك الجو المغلق للعصور الوسطى».
Jim Herrick: Humanism: an introduction, Prometheus Books, London 2005.

الدينيّة، فأصبح الدين تجربة بشريّة قابلة للتجاوز من خلال علمنة المجتمع، إضافة إلى إلغاء سلطة الأخلاق في مجال الإبداع، وهو ما سيدفع إلى تمجيد العقلانية، ووضعها في مقابل التفكير الديني؛ الذي عُدّ عائقاً أمام مشروع أنسنة الإنسان؛ لاعتماده على المعرفة الوثوقية واليقينية. ومن مظاهر هذه الرؤية الجديدة إحلالها العقل ومُنجزاته العلمية محلّ الله في مركزية المجتمع.

ولكنّ الثابت أنّ هذه النزعة الإنسانيّة لم يكن لها من مواجه سوى الدين، فدعت إمّا إلى إعادة فهمه، وإما إلى التمرّد عليه، فهناك من نادى من الإنسانيين بضرورة التبشير بالإنسان المتميّز؛ الذي يجسّد إرادة الله في الكون عن طريق العقل؛ الذي مثّل أثمن نعم الله بالنسبة إلى الإنسان، وأهمّها.

ومن أهمّ الفلاسفة؛ الذين جعلوا الإيمان سبيلاً لتجسيد أنسنة الإنسان، يمكن أن نستحضر الفيلسوف الألمانيّ كارل ياسبرس (Karl Jaspers)، والدنماركي سورين كيركغور (Sren Kierkegaard)، والفرنسيّين غابريل مارسيل (Gabriel Marcel)، وإيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier)، وبول ريكور (Paul Ricœur)[1]. وفي مقابل هذه النزعة، برزت الأنسنة الملحدة؛ التي تدعو إلى التمرّد على الله، وشطبه من مجالات التفكير، في سبيل العناية بالذات البشريّة، وتمكينها من إثبات وجودها، عن طريق التفكير الحرّ، والاختيار الذي لا يحتاج إلى مُوجّه، وهما أمران يدفعان الإنسان إلى تكوين معنى لحياته. ويتجلّى هذا الاتّجاه في فكر فلاسفة كبار، مثل الفيلسوف الفرنسيّ جون بول سارتر (Jean Paul Sartre)، والفيلسوفان الألمانيان مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، وفريدريك نيتشه (Friedrich Wilhelm Nietzsche).

وتنشدّ الأنسنة ،خاصّة، إلى مجموعة من وجهات النظر الفلسفيّة والأخلاقيّة؛ التي تركز على قيمة الإنسان وكفاءته، سواء أكان فرداً أم جماعة، وهي تفضل، عموماً، التفكير والاستدلال العقلاني التجريبي،

(1) انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص77.

وتحيل في الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة على اتجاه يؤكّد، بشكل خاص، على فكرة الطبيعة البشريّة، خلافاً لكلّ ما هو «لا إنسانيّ»، أو ما يُعرف، في عصر النهضة، بـ: العقائد المنزّلة أو الثابتة (fidéisme).

وبصورة عامّة، تتشكّل الأنسنة الغربيّة من جملة من القيم الرئيسيّة، فهي فكر يقوم على عناصر مُجتمعة هي: العقلانيّة، والعلمانيّة، والتاريخيّة، وهي عناصر تمثّل جوهر الأنسنة، وسبيل الفكر الأوربي إلى عصر الأنوار، فلو لم يكن هناك اهتمام بالإنسان في ذاته، لما أمكن إعطاء الأولويّة لعقله في الإدراك، والتمييز، وبناء الأحكام، ولما أمكن رفض كلّ العوائق التي تحدّ إبداعه، وتحقّق كينونته في التاريخ. وهي بذلك: «ثمرة الانقلاب على الرؤية اللاهوتيّة للعالم والإنسان؛ أي: هي ثمرة رؤية دنيويّة، ومحصّلة فلسفة علميّة ودهريّة، بهذا المعنى، الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»[(1)].

لهذا كان مشروع أركون منصبّاً على البحث في التراث العربي الإسلامي قصد تبيّن حركة أنسنة شبيهة بما طرح في الفكر الغربي في عصري النهضة والأنوار، متأكّداً من توافر التراث الإسلامي على هذه النزعة، لا سيّما أنّ المُسلمين قد تصدّروا، لفترات طويلة، واجهة الحضارة الإنسانيّة، وهي فترات كان الفكر الإسلامي فيها حلقة رئيسة في عقد الحضارة الإنسانيّة. وقد قادت هذه الثقة محمد أركون إلى التفكير في عصور ازدهار هذه الحضارة، ليبرز، بالدليل، حلول نزعة الأنسنة في مجالات فكريّة مختلفة من تاريخ هذه الحضارة، فكيف أمكن له ذلك؟

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:

ينطلق محمد أركون من مُسلّمة رئيسة مفادها أنّ نزعة الأنسنة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كانت سابقة على نزعة الأنسنة في الثقافة الغربيّة، أمّا مصطلح أنسنة اللاتينيّ (Humanitas)، فهو يُقابل، عند العرب القدامى،

---

(1) حرب، علي، حديث النهايات، فتوح العولمة ومآزق الهويّة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، المغرب، ط2، 2004م، ص73.

مصطلح «أدب»، وهو مصطلح يعني عند أركون: «وجود ثقافة كاملة، أو متكاملة، لا يعتريها النقص؛ أي: تلمّ بكلّ شيء. إنّها ثقافة تحتوي على كلّ المعارف والعلوم»[1]؛ لذلك وجب أن يفكّر الباحث لماذا ازدهرت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، ثمّ سرعان ما تراجع بريقها، وخبا في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة؟

وقد استنتج الباحث الجزائري أنّ دراسة أدبيات القرن الرابع للهجرة/ العاشر ميلادي تُثبت وجود مباحث قامت حول الإنسان، وهو ما نسميه (نزعة الأنسنة)، وجاءت في شكل دراسات، وقضايا، ومشاغل تهمّ الإنسان وهمومه، وتحاول الإحاطة به من جوانب مختلفة، بيد أنّ هذه النزعة لم تدم طويلاً مثلما تمّ ذلك في الفضاء الأوربي؛ إذ سرعان ما جاءت عوامل مختلفة سياسيّة وإيديولوجيّة ودينيّة أسهمت في وأدها.

ولعلّ المميّز، في قراءة محمد أركون لهذا العصر، أنّه لم يقصر هذه النزعة على كبار فلاسفة العصر الكلاسيكيّ، من أمثال: الفارابي (ت 339هـ)، وابن سينا (ت 427هـ)، والكندي (ت 256هـ)، وابن رشد (ت 595هـ)، بل لفت النظر، أيضاً، إلى مفكّرين أقلّ شهرة فلسفيّة من هؤلاء، مثّلوا بامتياز نزعة الأنسنة، وهم خاصّةً: الجاحظ (ت 255هـ)، وأبو حيّان التوحيدي (ت 414هـ)، وأحمد بن يعقوب مسكويه (ت 421هـ).

أ - أنسنة مسكويه:

لعلّ المتأمّل في كتاب (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ) يلفت انتباهه ذلك الجهد المميّز؛ الذي بذله محمد أركون في إعادة قراءة عَلم من أهمّ أعلام الفلسفة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهو المؤرّخ، والشاعر، والفيلسوف، أحمد بن يعقوب، الملقّب بمسكويه[2]؛ إذ قدّم لنا سيرته

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، مصدر سابق، ص608.

(2) يُعد مسكويه من روّاد علماء المسلمين، الذين كتبوا في «علم الأخلاق» بمفهومه العلمي والفلسفي، وذلك من خلال كتابه الشهير (تهذيب الأخلاق وتطهير =

الذاتيّة، مُستعيداً أدقّ التفاصيل التي يمكن للباحث المؤرّخ أن يعثر عليها من مصادر متنوّعة، ولم ينجز ذلك على علّاته؛ بل قام بتمحيص المادّة التي تؤرّخ للفيلسوف، وفحصها فحصاً دقيقاً، مُحاولاً، بذلك، استصفاء شخصيّته، وطبيعة تفكيره.

ويكمن جهد أركون، في هذا المستوى، في أنّه عاد إلى جملةٍ من كتب الفيلسوف ليستخلص، من خلالها، سيرته الذاتيّة، فنظر في (**تهذيب الأخلاق**) و(**كتاب تجارب الأمم**)، و(**كتاب الحكمة الخالدة**)، و(**كتاب المستوفي**)، ووصاياه التي ذكرها في متون كتبه، هذا إضافة إلى شهادات مُعاصريه فيه، ومن أشهرهم أبو حيّان التوحيدي، الذي ذكره في (**الإمتاع والمؤانسة**)، وفي (**الصداقة والصديق**)، وفي (**مثالب الوزيرين**)، وكذلك الخوارزمي، وبديع الزمان الهمذاني.

وقد قدّم أركون -في سبيل كشفه أنسنة مسكويه- ما سمّاه المحاولة لكتابة السيرة الذاتيّة لمسكويه، وفيها حلّل تكوينه العلمي المباشر وغير المباشر، وأبرز كيف دخل عالم الوزراء والأمراء، مثل الوزير المهلّبي، والوزير ابن العميد، ثمّ ابنه من بعده أبو الفتح ابن العميد، ثمّ عضد الدولة من بعدهما. وقد

= الأعراق)، الذي يُعدّ مصدراً أساسيّاً لدراسة علم الأخلاق في القرن الرابع للهجرة، وعصر الدولة البويهيّة، وقد أقامه أساساً على الأخلاق والمعاملات وتنقية شخصية الإنسان. وقد اشتهر مسكويه في عصره في مجال الفلسفة، حتى لقّبه بعضهم بـ: «المعلم الثالث». درس تاريخ الطبري على يديْ أبي بكر أحمد بن كامل القاضي، الذي كان من أتباع الطبري، ودرس علوم الأوائل على يد ابن الخمار، الذي كان واسع الاطلاع، وبرع في الطب حتى لقّب أبقراط الثاني. ويعدّ أبو حيان التوحيدي أنّ ابن مسكويه لم يكن ذا عقلية فلسفية بارعة، وقد كان هوسه أشدّ بعلم الكيمياء، فقرأ كتب الكيمياء لكلّ من أبي الطيب الكيميائي الرازي، وجابر بن حيان، وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي.

لمزيد من التوسّع، انظر، مثلاً، الدراسة التحليليّة، التي أنجزها عماد هلالي في مقدّمة كتاب: مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد هلالي، منشورات دار الجمل، 2011م، ص6-38.

كان يجتمع، في عهد عضد الدولة، مع جملة من العلماء، حيث: «أفرد، في دار عضد الدولة، لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة (...)، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء، ورعاع العامّة، وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم، وكرامات تتّصل بهم (تجارب الأمم، ج2، ص408)»[1].

وقد عرض أركون لمختلف أعمال مسكويه المتوافرة مخطوطاتها في المكتبات العالميّة، ففصّل فيها القول، ووقف خاصّةً على الأعمال الفلسفيّة، مثل (**ترتيب السعادات ومنازل العلوم**)، و(**كتاب الفوز الأصغر**)، و(**رسالة في ماهيّة العدل**)، و(**رسائل فلسفيّة**)، و(**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**)، و(**الحكمة الخالدة**)، هذا إضافة إلى عمله الشهير في مجال التاريخ (**تجارب الأمم وعواقب الهمم**).

وحتى يثبت وجهة نظره المتعلّقة بنزعة الأنسنة عند مسكويه، توسّل أركون بالمنهج الفيلولوجي وبالتحليل (الموضوعاتي) لقراءة بعض مؤلّفات هذا الفيلسوف، ووقف، خاصّة، على التطوّر الاقتصادي، والسياسي، والفكري في عهد الدولة البويهيّة، والدور الذي نهض به انتشار الفلسفة -لا سيما فلسفة إخوان الصفاء، وأبي سليمان المنطقيّ، ويحيى بن عديّ- في استثمار الفكر اليوناني، واستغلال آلياته.

ويرى محمد أركون أنّ قيمة فلسفة مسكويه تكمن في اعتماده منهجيّة تربويّة دقيقة، وتزوّده بفضول معرفي لا حدود له، إضافة إلى سلوك أخلاقي قويم يتجلّى في مختلف كتبه. وقد خصّ أركون نسق العلوم عند مسكويه-أو طريقته في تشكيل المعرفة- بالعناية والتفكيك، واضعاً تراتباً مُحدّداً لمعيار تصنيفه للعلوم، ثمّ عرّج على طريقته في تشكيل الحكمة (الفلسفة)[2]، فلخّصها في أربعة عناصر هي: الإنسان كائن مركّب/ الضرورة والحريّة (أو

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص171.

(2) أو ما يسميه مسكويه: بناء صرح الحكمة.

الحتميّة والحريّة) في الوجود البشري/ اقتناص السعادة أو التوصّل إلى السعادة/ النبيّ - الله.

وبذلك، أثبت محمد أركون استغلال مسكويه الفلسفة اليونانيّة استغلالاً وظيفيّاً عند تحديده هذه العناصر، وتوسّله خاصّةً بالفلسفة الأرسطوطاليسيّة في حديثه عن وجود النفس، وطبيعتها، ووظائفها، واستعانته، كذلك، بالفلسفة الأفلاطونيّة، أثناء الحديث عن مشكلة العقل، ومصير النفس.

ولعلّ اللافت للانتباه -وفق أركون- في هذه المعالجة، تطرّق مسكويه إلى فعل الإنسان الحرّ، من خلال ملاحظات محدودة، وردت في كتاب التوحيدي (**الهوامل والشوامل**)، ومناقشته، كذلك، قضيّة اقتناص السعادة، وطرق التوصّل إليها. ولا يتأخّر مسكويه، أيضاً، عن مناقشة طبيعة الوحي، وكيفيته، معتبراً إياه: «الصورة الأكثر علوّاً وصحّة للمعرفة»، والفيض: «الذي يشعّ على العقول البشريّة بوساطة العقل الكوني»[1].

ويختم أركون بحثه في نزعة الأنسنة عند مسكويه بحديثه عن جمع صاحب (**تجارب الأمم**) بين الحكمة والتاريخ، أو ما سمّاه: «مسكويه الفيلسوف، ومسكويه المؤرّخ، الذي يستحقّ هو، أيضاً، العناية والتقدير؛ لذلك ليس من العجيب أن يفكّر في تخصيص أطروحة أخرى عن مسكويه المؤرّخ، كما خصّصها لمسكويه الفيلسوف». وحتى يثبت هذا الفكر (التاريخاني) عند مسكويه، تطرّق أركون إلى بعض المسائل المرتبطة بالتاريخ في فكر الرجل، مثل كتابة التاريخ المحسوس في (**تجارب الأمم**)، من خلال تاريخ الوقائع، وتعرّضه إلى المؤسّسات والأخلاق السياسيّة، والتاريخ الاقتصادي، والاجتماعي، إضافة إلى الصور الشخصيّة (البورتريهات)؛ التي يقدّمها عن شخصيات عصره الكبرى، مثل شخصيّة أبي الفضل بن العميد (ت 359هـ)، وابنه أبي الفتح (ت 360هـ)، والصاحب بن عبّاد (ت 385هـ)،

---

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص537.

والمهلبي (ت 380هـ)، ومعزّ الدولة (ت 356هـ)، وابنه بختيار عزّ الدولة (ت 367 هـ). بيد أنّ الغائب الحقيقي في تاريخ مسكويه -وفق أركون- هو الناس، أو: «العالم الريفي، والعالم البدوي، وعالم العمل والكدح، وعالم الهامشيين، والمتسكّعين، والمنبوذين... إلخ. صحيح أنّ المؤلّف يتحدّث في (**تجارب الأمم**) كثيراً عن الحروب والفوضى المنتشرة بين المدن، والأزمات الاقتصاديّة، والمجاعات، لكنّه يتحدّث عن ذلك بطريقة غير مباشرة، غامضة تلميحيّة»[1].

صفوة ما يمكن أن نستصفيه أنّ نتائج هذا البحث في نزعة الأنسنة عند مسكويه أوصلت الباحث إلى جملة من النتائج الرئيسة، منها أنّ دراسة الأدبيات الفلسفيّة، في القرن الرابع للهجرة، تتيح تأكيد وجود نزعة فكريّة مُتمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي، وهو ما يدعوه بالأنسنة الإسلاميّة، والمُدهش أنّ هذا العصر الضارب في القدم أفرز من يفكّر في الإنسان وهمومه، وليس في الله فحسب. والمدهش، أيضاً، أنّ هذا التيّار الفكري لم ينتشر بين الفلاسفة الكبار، من أمثال: الفارابي، والكندي، والرازي، وابن سينا، فحسب، بل، أيضاً، عند من هم أقلّ شهرةً وحظوةً، مثل الباحث المدروس أحمد بن يعقوب مسكويه، وأبي حيّان التوحيدي.

ب- أنسنة التوحيدي:

احتفى أركون كثيراً بأبي حيّان التوحيدي[2]، واعتبره: «إحدى الشخصيات النادرة في تاريخ الإسلام، التي انتفضت، وثارت باسم

(1) المصدر نفسه، ص578.

(2) أبو حيان التوحيدي (923-1023 م) من أعلام القرن الرابع الهجري، عاش أكثر أيّامه في بغداد، وإليها يُنسب. هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته «أبو حيّان»، وهي كنية غلبت على اسمه، فاشتهر بها؛ حتى إنّ ابن حجر العسقلاني ترجم له في باب الكنى، وأورد اسمه مسبوقاً بكنيته.
وقد امتاز أبو حيان بسعة الثقافة، وحدّة الذكاء، وجمال الأسلوب، كما امتازت =

الإنسان، ومن أجل الإنسان»[1]، فهو صاحب المؤلّف الشهير (**الإشارات الإلهيّة**) الذي يُعدّ -وفق الباحث الجزائري- عنواناً مذهلاً لما تضمّنه من علاقات بين الذات وخالقها، وهي علاقات تناولها التوحيدي بالآليات المنهجيّة العلميّة نفسها، والصرامة الفكريّة، التي طبّقها عند دراسة مواضيع أخرى، مثل السياسة، والقانون، والفكر، والتاريخ، واللغة.

ويشير أركون، في هذا المستوى، إلى أنّ التوحيدي يُذكّره بالفيلسوف الفرنسيّ باسكال، فكلاهما يعتنق نزعة إنسانيّة مشابهة في علاقته مع الله: «فالله -بحسب تصوّرهما- ليس ذلك الذي ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبيَاء: 23]، كما ورد في سورة الأنبياء في القرآن. إنّه ليس العاهل المطلق، الذي يقدّم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا إنّ الله، الذي يتحدّث عنه التوحيدي وباسكال، هو ذلك المحاور الأساسي الحرّ الضروري المولّد للدلالات والإشارات؛ التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار»[2].

ويُصنّف أركون التوحيدي ضمن خانة مفكّري القرنين الثالث والرابع ممّن أعلوا من شأن العقل، ومجّدوه، لاسيما أساتذته؛ الذين تتلمذ على أيديهم،

= مؤلّفاته بتنوّع المادة، وغزارة المحتوى؛ فضلاً عمّا تضمنته من نوادر وإشارات تكشف، بجلاء، عن الأوضاع الفكرية، والاجتماعية، والسياسية للحقبة التي عاشها، وهي -بعد ذلك- مشحونة بآراء المؤلّف حول رجال عصره من سياسيين ومفكرين وكتاب.

مؤلّفاته: ترك أبو حيان التوحيدي خلفه إرثاً نفيساً تزهو به المكتبة العربية في مجالات متعدّدة، منها: الأدب، والأخبار، والفلسفة، والتصوف، واللغويات. من أهمّ كتبه: الإمتاع والمؤانسة، البصائر والذخائر، الصداقة والصديق، أخلاق الوزيرين، المقابسات، الهوامل والشوامل، تقريظ الجاحظ، الإشارات الإلهية.

لمزيد من التوسّع، انظر: أبو حيان التوحيدي/ http://www.ektab.com

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي. مصدر سابق، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص19.

أو رفاق دربه من أمثال: يحيى بن عدي المنطقي، وأبي سليمان المنطقي، وأبي الحسن العامري، ومسكويه. ويلفت أركون الانتباه إلى أنّ نزعة الأنسنة، عند التوحيدي، تتجلّى في مقولات مختلفة أهمّها إعلاؤه -في مختلف مؤلّفاته- من شأن العقل الإنساني، وتمييزه الشهير بين عقل مفكّر في مشاغل الخاصّة الفكريّة، والفلسفيّة، واللغويّة، والأدبيّة، يسهم في تدارس القضايا الثقافية العامة المطروحة في الأوساط الفكرية في عصره؛ وعقل ناقد متفحّص لحياة الناس بمختلف وجوهها السياسية، والاجتماعية، والعقائدية، وهو العقل الذي يُحلّل الموجود، ويشير إلى مواضع الخلل، مقترحاً أوجه إصلاحه.

ولا مريّة في أنّ العقل، عند التوحيدي، له مكانة متقدّمة في حياة الإنسان، يمكن حصر بعضها في العناصر الآتية:

- يرى التوحيدي أنّ العقل هبة ربانية وقوّة تميّز الإنسان من سائر المخلوقات.

- يعدّ التوحيدي أنّ الناس لا يتفاضلون بالمال، أو الجاه، أو بالانتماء العرقي، وإنّما بالعقل لا غير.

- يُقرّ التوحيدي أنّ الغنى الحقيقي هو غنى العقل، وأن الفقر الحقيقي هو الفقير من العقل والعلم.

- يعدّ التوحيدي أنّ الحكمة والعلم والحقيقة مصدرها العقل لا غير.

- يُؤكّد التوحيدي أنّ العلم أفضل من المال، وأنّ جوهر التفضيل للعلم على المال مأتاه أفضليّة النفس العاقلة على النفس الشّهويّة.

هكذا بدا التوحيدي -وهو الأديب- (إنسانويّاً) في إخضاعه الإنسان للدرس والتحليل، وفي تعامله مع ميزة العقل تعاملاً تفكيكيّاً دقيقاً، دون أن ينسى النفس، والروح، وبقيّة المواضيع المجرّدة؛ التي حفلت بها الإبستميّة العربيّة بأثر من الفلسفة الإغريقيّة، فكيف ظهرت النزعة الإنسانيّة عند بعض فلاسفة هذا العصر، ممّن ذاع صيتهم، وعلا شأنهم، كما يقول أركون؟

ج- أنسنة ابن سينا:

لقد درس محمد أركون الفيلسوف ابن سينا[1]، باعتباره أنموذجاً لفلاسفة العصر الكلاسيكيّ، فهو -مثل غيره من فلاسفة القرنين الثالث والرابع للهجرة- يحمل بذوراً فلسفيّة واعدة بنزعة إنسانيّة عميقة في هذا العصر، لا سيما أنّه من الفلاسفة؛ الذين تأثّروا بالفلسفة اليونانيّة، وتشرّبوا مفاهيمها الكبرى، إضافة إلى تأثّره بفكر الشيعة الإسماعيليّة، من أمثال أبي عبد الله النائلي الشيعي.

وقد بدت أنسنة ابن سينا في اتّخاذه منهجاً مُغايراً لما كان عليه كثير من العلماء الذين سبقوه، إذ نزع إلى الاستقلال في الرأي، والتحرُّر من أيّ فكرة لا يُؤَدِّي إليها نظرٌ عقلي، وقد دفعه ذلك إلى ألّا يتقيَّد بآراء مَنْ سبقه؛ بل يبحث، ويدرس، ويُعمل العقل والمنطق والخبرة التي اكتسبها، فإن أوصلته هذه كلّها إلى تلك الآراء المنطقيّة أخذ بها، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها، وبيَّن فسادها.

وقد خالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون، وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من الآراء؛ فلم يتقيَّد بها؛ بل أخذ منها ما ينسجم مع تفكيره، وذلك

---

(1) ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة، واشتغل بهما. وُلد في قرية أفشنة، بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أبٍ من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً)، وأم قروية، سنة 370هـ/ 980م، وتوفي في مدينة همدان (في إيران حالياً)، سنة 427هـ/ 1037م. عُرف باسم الشيخ الرئيس، وسماه الغربيون: أمير الأطباء، وأبا الطب الحديث. وقد ألّف مئتي كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويُعدّ ابن سينا من أوائل العلماء؛ الذين كتبوا في الطبّ في العالم، وقد اتّبع نهج -أو أسلوب- أبقراط، وجالينوس، آباء الطبّ اليوناني، وأشهر أعماله كتاب: الشفاء، وكتاب: القانون في الطب.

كان ابن سينا محباً للترحّل طلباً للعلم، رحل إلى خوارزم، وهناك مكث عشر سنوات، ثم تنقّل بين بلاد عديدة حتىّ ارتحل إلى همدان، وهناك مكث تسع سنوات إلى أن وافته المنيّة بها.

حتى يضخّ دماء جديدة في الفكر الإسلامي، وهو ما بدا جليّاً في جملة من الفرضيات الفلسفيّة التي قدّمها في مختلف كتبه، مثل:

• (نظرية المعرفة)، التي ساوى فيها الفلاسفة مع الأنبياء، وقد خصّ الفلاسفة بميزة أخرى، وهي أنّ الفلاسفة استمروا في رسالتهم، وارتقاء معارفهم في الوقت الذي ختمت النبوّة بمحمد.

• الوحي، عند ابن سينا، يرجع إلى قوّة التخيّل عند النّبي، وبها يستطيع النّبي أن يشكّل الصور العقلية -التي هي الملائكة عند الفلاسفة- في صور محسوسة. ثمّ إنّ النّبي يسمع كلام الله من سماء عقله، قبل أن يحيلها إلى ألفاظ، وعبارات يُسمعها لغيره.

• الوحي، عند ابن سينا، مرتبط بمعنى الرسول والنّبي، ويفسِّره بأنّه: «إفاضة العقل الكلي على نفس النّبي؛ الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النّبي بوساطة العقل الفعّال»[1].

• الفلسفة، عند ابن سينا، (صناعة نظر) يستفيد منها الإنسان، فتشْرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مُضاهياً العالم الموجود، وتستعدّ للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانيّة.

• تنقسم الفلسفة، عند ابن سينا، إلى قسم نظري مجرّد وقسم عمليّ. فالقسم النظري تتمثّل غايته في حُصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات، التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنّما هو حصول رأي، فحسب، مثل علم التوحيد، وعلم الهيئة، أمّا القسم العملي، فهو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات؛ بل ربما يكون المقصود منه الحصول على صحّة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأي فحسب، بل حصول رأي لأجل عمل، فغاية النظري هو الحق، وغاية العملي هو الخير.

---

(1) انظر: العقّاد، عبّاس محمود، ابن سينا الشيخ الرئيس، دار المعارف، مصر، 1949م، ص12-13.

• ويرى ابن سينا أنّ الفلسفة النظرية تتضمّن العلم الطبيعي والرياضي (الحساب والهندسة)، والإلهي (معرفة الربوبيّة)، أمّا الفلسفة العملية، فتختصّ بالأخلاق الشخصية (الفرد)، وتدبير المنزل (الأسرة)، ثم السياسة (الدولة).

• قسّم ابن سينا الموجودات إلى: موجودات ممكنة الوجود، وموجودات واجبة الوجود.

وهذا التقسيم تقسيم عقليّ منطقي خالص؛ لأنّ فيه تأمّلاً عقليّاً لإثبات واجب الوجود؛ أي: الله. ويُثبت العقل في الحالتين واجب الوجود؛ لأنّ هذه الموجودات إن كانت واجبة الوجود حصل العقل على ما هو المطلوب، وإن كانت مُمكنة الوجود فهي تحتاج إلى مرجّح وجودها؛ أي: إلى واجب الوجود، وهو الله.[1]

وبصورة عامّة، يعدّ أركون أنّ أنسنة ابن سينا تقرّ: «النضال المشروع، الذي يقوم به العقل من أجل التوصّل إلى استقلاليّته الذاتيّة. وهي تعترف بالرمزانيّة الدينيّة بصفتها بعداً روحيّاً من أجل البحث عن المعنى، وهي تعترف، أخيراً، بحقّ الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان. كلّ هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا، أو نزعته الإنسانيّة، وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة (هكذا) للتفتّح إذا ما لقيت أرضاً خصبة، أو جوّاً ملائماً»[2].

فما الذي نخلص إليه من نظر أركون إلى أنسنة كلّ هؤلاء المفكّرين والفلاسفة نظراً جامعاً؟

د- خصائص الأنسنة العربيّة:

لقد أسهم هؤلاء الفلاسفة والأدباء -كلّ من موقعه- في بلورة حركة ثريّة

(1) المصدر نفسه، ص30-38.

(2) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص20.

حول الإنسان شملت أشكالاً مختلفة من كينونته، وأسهمت في قيام نزعة أنسنة عربيّة عريقة لها جملة من الخصائص التي تميّزها منها، مثلاً:

• الانفتاح المذهل على الثقافات والحضارات السابقة، وتلك الحركيّة العلميّة المتميّزة؛ التي ترجم فيها العرب معارف إنسانيّة كثيرة، وهو ما يعني، ضمناً، قبولهم التعدّد الثقافيّ، والانفتاح على الحضارات الأخرى، وإيمانهم بمبدأ التعدّد، والأخذ من كلّ الثقافات؛ لتكوين شخصيّة متكاملة شاملة جامعة لشتّى المعارف الإنسانيّة في بوتقة واحدة. وقد كان الجاحظ منفتحاً، في فكره وكتاباته، على مُختلف الثقافات، التي كانت مؤثّرة في عصره، حتّى إنّه كان يُحيل على الفلسفة اليونانيّة، ويستلهم منها الأفكار ويُجادلها. أمّا التوحيدي، فكان «عربيّاً، يونانيّاً، إيرانيّاً... إلخ. كان كلّ شيء، كلّ عصره اجتمع فيه»[1]، كما يقول عنه محمد أركون.

• الاجتهاد في عقلنة الظواهر، والسعي إلى تجاوز أشكال التفسير الخرافيّة، والتأويليّة، وأنماط الزعم، والوهم، و(تعلّم الشكّ في المشكوك فيه شكّاً) على حدّ قول الجاحظ، وهو ما يجعل برهة الشكّ، في هذا المستوى، بُرهة مؤثّرة وعقلانيّة؛ لأنّها تدعو إلى إعمال الفكر، وعدم التسرّع في الإصداح بالأحكام. ويستتبع هذا إعطاء العقل مكانته الحقيقيّة؛ التي هو جدير بها؛ إذ هو أصل المعارف ومصدرها، وهو جوهر الأنسنة؛ لأنّه مفتاح العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة.

• رفض الإكراهات السياسيّة والإيديولوجية؛ التي تُمارس على العقل الإنساني، وربط المجالات الأخلاقيّة بالإنسان، بعد فصلها عن مجالها الديني، على النحو الذي نظّر له مسكويه في كتابه (**تهذيب الأخلاق**).

وقد نتج عن ذلك ظهور عقليّة نقديّة بيّنة في هذا العصر ذكرنا سابقاً أنّ من أهمّ مُفكّريها: التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا. لكنّ أبا حيّان التوحيدي

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي للطباعة والنشر، 2007م، ص216.

يتبوّأ، في قلب أركون، مكانة خاصّة نستخلصها من ثنائه الكبير عليه، وكثرة استشهاده بأفكاره، فهو، عنده، ذلك المفكّر المثالي في عصره؛ لأنّ نزعة الأنسنة التي يمثّلها ليست نزعة شكليّة، أو سطحيّة؛ بل حاول أن يبتكر منهجاً علميّاً يحلّل به الإنسان، ويخلّصه من الشوائب التي تكبّل وعيه وفكره، وتبعده عن فهم نفسه لا سيّما أنه قد رأى أنّ: «الإنسان قد أشكل على الإنسان»[1]، وبات لزاماً عليه أن يدرس كيف يتصالح الإنسان مع الإنسان بطريقة علميّة مدروسة. ويستخلص أركون أنّ التوحيدي، بكتبه المشهورة، مثل: **(الإشارات الإلهيّة)** و**(الإمتاع والمؤانسة)** و**(المقابسات)** و**(البصائر والذخائر)**، يمثّل الحداثة الفكريّة في عصره.

لقد أثّر العقل الفلسفي، في العصر الكلاسيكيّ، في زيادة نسق الأنسنة في تلك المرحلة، وأثّر انفتاح العرب على الحضارات الإنسانيّة، لا سيما اليونانيّة، في ازدهار العناية بالإنسان، وتجاوز العقل الطائفي، أو المذهبي نحو عقل فلسفي مؤثّر أسهم الكثير من الظروف السياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والاقتصادية، في دعمه وتطويره، قبل أن تتغيّر هذه الظروف

(1) يعرّف أبو حيّان التوحيديّ في (الإمتاع والمؤانسة) الإنسان على لسان ابن السمّاك، فيقول: «الإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتثرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف، يهفو لأول ريح، هذا إذا تخلص من قرناء السوء، وسلم من سوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر شهواته، وقمع لهوائجه، وقبول من ناصحه، وتهيّؤ في سعبه، وتبوّء في معاني حظه، وائتمام بسعادته، واستبصار في طلب ما عند ربه، واستنصاف من هواه المضل لعقله المرشد (...) الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأَخْذ حظوظ بدنه، وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربّه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أوامره ونهيه، فإن صفق وجهه، وقال: نعمل تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، فهذا المذبذب الذي لا هو من هذه، ولا من تلك، ومن تخنّث وتلبث لم يكن رجلاً، ولا امرأة، ولا يكون أباً، ولا أماً، وهذا ما نرى».
انظر: التوحيديّ، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج1، ص40-41.

سريعاً، وينتكس هذا العقل الفاعل، ويتراجع بريقه، ثمّ يخبو بطريقة عجيبة أو (كارثيّة)، كما يقول أركون، مازلنا نعاني آثارها إلى يوم الناس هذا.

4- أشكال الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:

لقد تجلّت الأنسنة الإسلاميّة عند محمد أركون في أشكال مُختلفة في العصر الكلاسيكيّ، وذلك بعد أن اتّخذت من الإنسان محوراً لها بدلاً من الله، وشرعت في تفكيكه، ومحاولة فهمه، فميّز منها الباحث أربعة أنواع هي: الأنسنة الدينيّة، والأنسنة الفلسفيّة، والأنسنة الأدبيّة، والأنسنة الكونيّة.

4-1- الأنسنة الدينيّة (Humanisme Religieuse):

هي أنسنة تسعى إلى تجاوز الأُطر التي يُسيّج بها الإنسان دينيّاً ليصير رهين التعاليم الدينيّة المنزلة؛ لأنّ الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفيّة والأخلاقيّة. وهذا عكس ما ورد في **(الإشارات الإلهيّة)**؛ الذي عدّ فيه التوحيديّ الله مُحاوراً أساسيّاً، ومولّداً للدلالات والإشارات؛ التي لا بدّ منها، حتىّ يستنير عقل الباحث، وهو، بذلك، يعارض التصوّر الكلاسيكي؛ الذي يكون فيه الله ذاتاً مفارقة مُتعالية لا يمكن كنه معانيها، أو سبر أغوارها، وهي ذات مُشرّعة للسلطة؛ التي ينبغي على الإنسان التزامها، والبحث عن مشروعيته ضمن دائرتها. في مقابل ذلك، يدعو التصوّر الجديد إلى نوع من المشروعيّة الإنسانيّة يصير فيها الإنسان مسؤولاً عن أقواله وأفعاله، واعياً بما ينتجه، ولا يحتاج إلى مُشرّع خارجيّ، ما دام هو نفسه سيصير مرجع ذاته، والمسؤول عن تحقيق مصيره.

وينتبه محمد أركون، في هذا المستوى، إلى قيمة التجربة الصوفيّة في هذا العصر، وما جمعه الصوفيّ من طرفين (متناقضين) ظاهراً، وهما تجربته الغنيّة مع ذات الله من جهة، وتمكّن عجيب من اللغة والشعر، وتطويعهما لصالح تجربته، وهو تطويع دفع الحلّاج إلى القول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[1]

4-2- أنسنة أدبيّة (Humanisme Littéraire):

يشير محمد أركون إلى أنّ أنسنة أدبيّة انتعشت في مرحلة الازدهار والرفاه حول الأمراء والمثقّفين من ذوي السلطان والجاه، وهي أنسنة (مُترفة) (النعت لأركون) انتشرت في الحضارة العربيّة الإسلاميّة في مراكز المال، لا سيما في بغداد، ودمشق، والريّ، وفي القاهرة، والأندلس، أيضاً، وقد تغذّت خاصّةً من المال، والثقافة، والسلطة، ولكنّها، مع ذلك، تعدّ، عند أركون، أنسنة شكليّة لا تعدو المظاهر الخارجيّة، ولا سبيل لها إلى الانتشار بعيداً؛ لأنّها مرتبطة بظروف زائلة سرعان ما تزول بزوالها، ولا جهد لها خارج المجالس الأدبيّة، والزركشة اللغويّة، والبهرج اللفظيّ.

فمن المجالس الأدبيّة؛ التي اشتهرت في العصر الكلاسيكي، مجلس الوزير ابن الفرات، ومجلس ابن العميد؛ الذي كان كريماً يغدق الأموال على الأدباء والشعراء، ويقترح عليهم المواضيع الأدبيّة، ويشترك معهم في المناقشات. ومجلس الصاحب بن عباد في الأندلس؛ الذي أسهم في دعم الحركة الفكريّة في المغرب الإسلامي، وكذلك مجلس كافور الإخشيدي، الذي نافس معظم المجالس الأدبيّة، فقد كان كافور مجيداً للغة العربية، محبّاً للآداب والعلوم، وكان يُدني الشعراء، وتُقرأ عنده، كلّ ليلة، السير وأخبار الدولتين الأموية والعباسية، هذا إضافة إلى مجلس سيف الدولة الحمداني؛ الذي ضمّ طائفة رائعة من علماء القرن الرابع الهجري، وأدبائه، ومفكريه.

4-3- أنسنة فلسفيّة (Humanisme philosophique):

ومن جهة أخرى، يتحدّث أركون عن أنسنة فلسفيّة، وهي أنسنة تأخذ من الأنسنتين السابقتين، ولكنّها تتميّز عنهما بمنهجيّة أكثر صرامة، ومجال بحث

(1) انظر: ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس، 1955م.

أوسع وأدقّ يطوّل البحث في حقيقة الله، والإنسان، والعالم. ويرى أركون أنّ هذا النوع من الأنسنة يتناول الإنسان من جهة كونه عقلاً مستقلاً، ومسؤولاً عمّا يفعل، ولكنّ حدود استقلاله لا تطال الاستقلال عن الدين بطبيعة الحال، وإنّما هي تحاول تجاوز الطريقة التقليديّة في التناول الديني القائم على الإيمان غير النقدي، في سبيل منهج جديد قوامه النقد، والتعديل، والتجريح، والتفكير، وكلّها يمكن تسميتها بالعقل المستقل، أو العقل المنفتح على النسبي بدل الكلي. وقد ظهر هذا العقل المستقل في أطروحات فلاسفة العصر الكلاسيكي؛ التي ناقشت اللاهوتي، وحاولت عقلنة التعامل مع المقدّس كما ظهر أوج انتصارها في تبنّي الخليفة العبّاسي المأمون عقيدة المعتزلة لتصير عقيدة الدولة بشكل رسمي، وفي شنّه حرباً على خصومهم من أهل التقليد، مثل الحنابلة، وهو سبيل سيدفع، عند أركون، إلى أنسنة أخرى هي الأنسنة الكونيّة.

4-4- أنسنة كونيّة (Humanisme Universelle):

الأنسنة الكونيّة هي أنسنة تجمع «جميع أفراد الجنس البشريّ، بقطع النظر عن أصولهم الجغرافيّة، أو الدينيّة، أو المذهبيّة، أو العرقيّة، أو اللغويّة. صحيح أنّ الإنسان يولد داخل دين معيّن، أو لغة معيّنة، أو مذهب محدّد، ثمّ يتربى اجتماعيّاً منذ نعومة أظفاره من خلال النواميس الأخلاقيّة والقانونيّة لأصله هذا. فأنسنة العلاقات الاجتماعيّة أمر ضروريّ، ولا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال بيئة محسوسة ومحدّدة بدقّة، ولكنّ الموقف الإنسانيّ يتمثّل بانتهاك وتجاوز كلّ الحدود الجغرافيّة، والطائفيّة، والمذهبيّة، والعرقيّة، واللغويّة. الموقف الإنساني لا يعترف إلّا بالإنسان»[1].

ويشترط أركون شرط التسامح (Tolérance) لنجاح الأنسنة الكونيّة وتطوّرها؛ لذلك يعود إلى هذه المسألة بالتفصيل والتدقيق، وهو يرى أنّ

(1) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، مصدر سابق، ص38.

ممارسة التسامح في المجتمعات الإنسانيّة مرهون بوجود دولة حقّ وقانون يضمنان حريّة التعبير لكلّ الأديان، والفلسفات، والمذاهب، ويكفلان حقّ النشر والتوزيع للأعمال الأدبيّة والفنيّة، مهما تجرّأت هذه الأعمال، ومهما لامست من مسكوت عنه، أو عالجت من مقدّس، فلا تسامح دون حرّيات، ولا تسامح دون ضمان للحريات الرئيسة للبشر، مثل: حريّة التعبير، وحريّة التفكير، وحريّة التديّن، وحريّة النشر والتوزيع، وغير ذلك من الحريّات الأساسيّة. من جهة أخرى، يؤكّد أركون أنّ المجتمع المدني القوي هو الذي يحمي الدولة من انحرافاتها، ويضمن ممارسة التسامح في أرقى أشكاله، ودون مجتمع مدني متشبّع بقوانين التسامح، وفلسفة الدولة المدنيّة؛ لا يمكن الحديث عن ضامن للتسامح في الدولة، أو سند يمكن الاعتماد عليه.

ويتطلّب التسامح، ضرورةً، مفهوماً آخر موازياً، ولا يقلّ أهميّة عنه في تأسيس الأنسنة الكونيّة، هو مفهوم حقوق الإنسان (Droits de L'homme)، ما دمنا نتحدّث عن أنسنة كونيّة لا تهتمّ بدين الإنسان، أو عرقه، أو مذهبه، أو طائفته، أو توجّهه السياسيّ.

ويرى أركون أنّ النواة الأساسيّة لحقوق الإنسان موجودة في القرآن، والتوراة، والأناجيل، وأنّ التطبيقات الثيولوجيّة (الضيّقة) هي التي ابتعدت عن جوهر هذه الحقوق، ذلك أنّ الكتابات المقدّسة تضمن حقوق الفرد أكثر بكثير من التركيبات اللاهوتيّة التي مثّلتها.

ولكن هل تسنى لهذه الأشكال من الأنسنة أن تتواصل وتتطوّر في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة؟ إنّ إجابة أركون قاطعة وجليّة: «فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانيّة من الساحة تدريجيّاً، بعد ضمور الفكر العربي - الإسلامي، وتقلّص آفاقه، وجمود شرايينه وأوردته»[1]، وأصبحنا، بذلك، أمام انتكاسة فكريّة وحضاريّة عامّة يصعب فيها: «أن تفكّر في أيّ شيء، داخل هذه المجتمعات؛ التي نسيت عادة التفكير منذ زمن بعيد، أصبح كلّ

(1) المصدر نفسه، ص14.

شيء محظوراً ومحرّماً في هذه المجتمعات المغلقة والخائفة حتّى من ظلّها»[1]، فما الذي يمنع عودة الأنسنة من جديد؟

5- مُعرقلات الأنسنة العربيّة:

يُقرّ أركون بأنّ جملةً من المُعرقلات تحول دون عودة دفق الأنسنة في عصرنا الحاضر إلى ما كان عليه في العصور الكلاسيكيّة، وهو يرى أنّ قدراً تراجيديّاً (عجيباً) وراء انسداد أفق الأنسنة، بل موتها، في عصرنا الحديث، وليس أدلّ على ذلك من ظهور كثير من الحركات الأصوليّة في: «باكستان، وإيران الخميني، والجزائر، ومصر؛ بل حتى تركيا، على ما يبدو، وكلّها تدير ظهرها الآن إلى العصر الليبرالي، وتجربة الحداثة السابقة. وكلّها تريد أن تفرض نموذجاً دينيّاً مُهلوَساً وأسطورياً ضمن مقياس أنّه يقع خارج أيّ فكر نقدي (...)، فممّا لا ريب فيه أنّ انتشار الأصوليّة يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان، وتعتبره قيمة القيم»[2].

ويعرض أركون في كتابيه (معارك من أجل الأنسنة)، و(الفكر الإسلامي قراءة علميّة)[3]، إلى بعض المُعرقلات التي تحول دون هذه الأنسنة، مُعتبراً: «سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس يُشكّل قوّة كبرى يصعب اختراقها في وقتنا الراهن؛ لأنّها تفرض نوعاً من (الحقائق

---

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) نحن لا ننفي أنّ الكثير من المعرقلات، التي ذكرها أركون، وردت في كتب أخرى، أو مقالات متّصلة بمشروعه العام المرتبط بنقد العقل العربيّ، ولكنّ أهمّ المعرقلات، التي يقف عليها الباحث الجزائري برويّة ووضوح، نجدها - في حدود ما اطّلعنا عليه من فكر الرجل - في هذين الكتابين:
- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة، مصدر سابق.
- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.

السوسيولوجية)؛ التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية؛ أي: الحقائق التاريخية، والعلمية، أو الفلسفية»[1].

ومن أهمّ المعرقلات، التي عرض لها، نذكر:

• **الأرثوذكسيّة (L'orthodoxie)**:

الأرثوذكسيّة مصطلح مشتقّ، في جزئه الأوّل، من كلمة أرثوذ (orthós)، وأصلها من اللغة اليونانيّة، وهي تعني (الصواب)، أو (الصحيح)، أو (قويم). أمّا جُزؤها الثاني، فمأخوذ من كلمة دوكسا (doxa) التي تعني «الرأي»، أو «الاعتقاد»، ويُقصد به (الرأي المستقيم)، أو (الموقف الصحيح)، ويكون ذلك عند الالتزام بالعقيدة المسيحية، كما مثّلتها المذاهب في الكنيسة القديمة.

والأرثوذكسيّة، عند أركون، مُنشدّة إلى هذا المعنى الاصطلاحي؛ لذلك ترتبط بالدين، أو الإيديولوجيا، أو السياسة، إذا ما أنتجت (رأياً عقديّاً صُلباً) يرى فيه أصحابه أنّ كلّ ما يقع خارج عقيدتهم -الدينيّة، أو الإيديولوجية، أو السياسيّة- هو من باب المغالطات، والزيغ عن الصواب، والكفر المبين، ولا يرون من موقف سليم إلّا موقفهم ورأيهم. وعليه، يخلص أركون إلى أنّ العقل الأرثوذكسي عدوّ للأنسنة؛ لأنّه عقل يرفض كلّ قراءة جديدة للتراث، أو حتىّ مجرّد الانفتاح على التأويلات المختلفة له.

ويُعيد محمد أركون نشأة هذا العقل الأرثوذكسي، في الإبستميّة الإسلاميّة، إلى حديث الفرقة الناجية الشهير[2]؛ الذي تعتمده كلّ فرقة -أو

---

(1) انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، غلاف الكتاب الخلفي.

(2) يقول النبي ﷺ: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، وقبله افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، وفي رواية: قيل: فمن =

ملّة- ترى نفسها هي الناجية، والبقيّة في النار. وقد شرّع هذا الحديث للحقيقة الواحدة، مثلما شرّع للدين الواحد، والرسالة الواحدة، والجماعة الواحدة، التي تحتكر الفهم، وتتولى الشرح، والإبانة، والنشر. وجعل العقل الأرثوذكسي عقلاً لا يقبل النقاش، ولا الجدال، ولا يعترف بالتاريخ ودوره في إعادة تشكيل المفاهيم والمعاني. وينبّه أركون على عودة الأرثوذكسيّة بقوّة في العصر الحديث بتأثير من المستجدّات السياسيّة والإقليميّة في منطقة الشرق الأوسط، فالاستعمار، وما خلّفه من تطوير إيديولوجيا الكفاح ضدّه، والصراع العربيّ الإسرائيلي، ومختلف تطوّراته، وظهور الأنظمة القوميّة، وتطوّر أشكال الاستبداد في هذه المجتمعات، كلّها غذّت هذا العقل، وزادت من انغلاقه.

- **الدوغمائيّة (Dogmatisme):**

هو مصطلح شبيه في المعنى بمصطلح الأرثوذكسيّة، وهو يعني الوثوق، أو التعصّب لفكرة معيّنة، والتشبّث بها، وهو، عند اليونانيين، التعصّب الفكري لمبدأ، أو رأي، أو اعتقاد؛ لذلك يرى أركون أنّ جوهر كلّ أرثوذكسيّة هو الدوغمائيّة بالضرورة. وتقوم هذه الدوغمائيّة على الفصل الواضح بين المؤمن وغير المؤمن، وبين نظام اعتقاد المؤمن، وطبيعة تفكيره، ونظام اعتقاد غير المؤمن، وطريقة نظره للأشياء، وهي لا تقف على

= هي الناجية يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي اليوم». رواه ابن ماجه في صحيحه: رقم 3241.
للمراجعة، انظر مثلاً:
- الحنبلي، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: د.عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، ط2، 1418هـ.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط3، 1400هـ/ 1987م.

هذا الأمر، فحسب، بل تتجاوزه إلى رفض كلّ عمليّة تقاربٍ أو تعايشٍ قد تُقترح بين النظامين، وهي تفسّر كلّ ما يقابلها في الفهم والاعتقاد وفق رؤيتها، حتى تبرّر لتصوّراتها؛ لذلك يَعُدُّ أركون أنّها ستظلّ حاجزاً حقيقيّاً يحول دون تجديد الفكر، أو إعادة قراءة التراث الإسلامي القديم بوسائل شهيرة في الفكر الدوغمائي، مثل الرفض المطلق لكلّ ما هو مُستحدث، أو مخالف للرأي، وتسييج المعارف الدينيّة القديمة، والسعي إلى حمايتها من كلّ تأويل جديد، أو تفسير يختلف عن فهم الدوغمائيين لها. وقد دعمت السلطة السياسيّة في العالم العربي هذا السياج الدوغمائيّ (Clôture Dogmatique)؛ لأنّه يضمن إطالة أمد بقائها في الحكم، حتى صرنا نتحدّث عن: «طاعة حاكم جائر خير من فتنة وحرب أهليّة داخل الأمّة»[1].

ولكن كيف يكون الانفلات من هذه الدوغمائيّة القاتلة؟

يرى أركون أنّ علمنة المجتمع علمنة تدريجيّة، وفق المنوال الأوربي الشهير، ونشر الحداثة العقليّة والثقافيّة، كفيلان برفع هذه الدوغمائيّة القاتلة عن المجتمعات العربيّة، ولكنّه يشتكي، فحسب، من عدم وجود طبقة من المثقّفين الليبراليين، والعلماء المتحرّرين من زيف التقاليد، قادرة على النهوض بالدور الذي نهضت به البورجوازيّة في الغرب؛ بل الكارثة، عند أركون، أنّ الكثير من المثقّفين العرب انسجموا مع الدوغمائيّة، ونظّروا لإيديولوجيات دوغمائية لا ترى إلّا بعين واحدة، مثل الماركسيّة، والقوميّة، والسلفيّة، وهو ما زاد الطين بلّة.

- **قولبة الدين:**

يشتكي أركون من قولبة الدين والتعامل معه كُلّاً منغلقاً لا يقبل الجدال، أو النقاش، أو حتى المُساءلة، ويدعو إلى إعادة مُساءلة تلك القوالب الجاهزة، والتفكير فيها، من منطلق فهمه الخاصّ للخطابات المتعدّدة التي

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص9.

تدّعي تمثيلها للإسلام. فقد رصد أركون ثلاثة خطابات رئيسة تدّعي الفهم الصحيح للإسلام، وهي، في الحقيقة، «تقولبه» وفق تصوّراتها، أو إيديولوجيتها الخاصّة:

- **القالب الأوّل**: هو قالب خطاب الإسلام السياسي؛ الذي تستخدمه حركات الإسلام السياسي المختلفة، مُعتمدة التجييش والتحريض والحثّ على الفعل، باعتبار الإسلام في خطر؛ لذلك ينتشر هذا الخطاب انتشار النار في الهشيم، ويلقى الحظوة بين فئات المجتمع المختلفة.

- **القالب الثاني**: هو قالب الخطاب الإسلامي الكلاسيكي؛ الذي يعتني بالتراث في مُختلف تجلّياته، مع عناية خاصّة بالفقه، والتفاسير، وعلم الكلام، إضافة إلى تطوّر المسارات المذهبيّة في تاريخ الإسلام الطويل.

- **القالب الثالث**: هو قالب الخطاب الاستشراقي؛ الذي يقرأ الإسلام قراءة فيلولوجيّة تاريخيّة، مُستنداً، في ذلك، إلى رؤيته المخصوصة للإسلام والمجتمعات الإسلاميّة. وهو خطاب يحوي إشكاليات مختلفة، على الرغم مما أضافه للفكر العلميّ الإسلاميّ؛ إذ يمارس المستشرقون -وفق أركون- نوعاً من الأستاذيّة الثقافيّة بسبب وعيهم باحتلال موقف ثقافيّ مهيمن، وتندر المطابقة بين خطابهم الاستشراقي، وحقيقة العيش في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، لنأيهم بأنفسهم عن «المُعاش» في هذه المجتمعات.

ويقترح أركون خطاباً مُغايراً سعياً منه إلى تجاوز قولبة الدين، وهو الخطاب العلمي؛ الذي تتبناه العلوم الإنسانيّة، والاجتماعيات المختلفة. وهذا الخطاب قمين، إذا ما تمّ تدبّره بطريقة سليمة، أن يحرّر الفكر الإسلاميّ، ويُطوّره، لا سيما إذا تمّ ذلك عن طريق العلوم الإنسانيّة الحديثة، مثل: النقد الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي، وهي علوم نظريّة وتطبيقيّة تمثّل -وفق قوله- «موقفاً منفتحاً للروح تجاه المعرفة والممارسة، باعتبارهما مسؤوليتين مترابطتين، ولكنهما متمايزتان طبقاً للمثل الإسلامي القديم؛ الذي يقول:

(اعلم بما تعمل، واعمل بما تعلم). إنّ هذا التوجّه لا يعني أنّ الفكر، أو المعرفة، ينبغي أن تتّبع الممارسة دائماً، إمّا لتوجيهها وإرشادها، وإمّا للاستضاءة بها، ذلك أنّ المعرفة عبارة عن جهد ديناميكي ومجانيّ للروح، هي مستقلة عن كلّ غاية مباشرة، أو منفعة فورية، ولكنّها خزّان أو ذخيرة للمعنى تكون موضوعة تحت تصرّف الجميع. ثمّ إنّها تتغذّى، في المقابل، بالدلالات، والمعاني، والتجارب؛ **التي ينتجها البشر الفاعلون في المجتمع**»[1].

• تواطؤ السلطة:

إنّ من أشدّ معرقلات قيام أنسنة حقيقيّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة تواطؤ السلطة الحاكمة مع الدين الأرثوذكسي، أو اتّحاد أهل الحكم مع من يمتلكون الحقّ في التحليل والتحريم من علماء الدين لصالح وجهة نظر واحدة للدين لا يجوز مخالفتها، أو حتىّ مناقشتها. وهذا التضامن الإيديولوجي يقتل -وفق أركون- كلّ نزعة إنسانيّة، ويهمّش فكر التعدّد والاختلاف مقابل اعتلاء الأرثوذكسيّة الدينيّة أعلى مقامات السطوة، في ظلّ (أرثوذكسيّة ثقافيّة رسميّة) ترعاها، وتوفّر لها السند والدعم اللازمين، وتبتزّ منها ما تريد، لا سيما أنّها قد ضمنت دوام سلطتها مادامت الأرثوذكسيّة الدينيّة تشرّع لها، وتبرّر أخطاءها وجرائمها.

6- في حدود أنسنة أركون:

إنّنا لا ننكر أنّ مشروع الأنسنة، عند محمد أركون؛ الذي عمل فيه حفراً وتفكيكاً و(تأويلاً) للتراث العربي الإسلامي، يأتي في سياق حُلمه الضخم؛ الذي يروم فيه تحديث هذا التراث، وتطويره، والبحث فيه عن سبل للتقدّم، والنماء، ومكافحة الرجعيّة والتطرّف[2]. بيد أنّ فهم أركون للأنسنة، من جهة

(1) أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1998م، ص262.

(2) هذا السبيل، عند أركون، هو السبيل القويم بتجديد الفكر الإسلامي حتّى يبقى حيّاً متجدّداً في ضمائر المسلمين.

كونها مشروعاً كلّياً شاملاً، يُلامس مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، ويجعل من الإنسان فاعلاً اجتماعياً يُقرّر مصيره بنفسه، هو الذي جعله يصرّ على البحث عن أنسنة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ويندفع إلى اقتطاع المفاهيم الغربيّة المتشكّلة في سياقات تاريخيّة وإبستميّة غربيّة ليُسقطها على مجال مغاير تماماً لمجال تشكّلها، وهو المجال العربيّ الإسلاميّ.

ولا جرم أنّ ذلك قد أوقعه في محاذير مُختلفة، لعلّ أبسطها -في نظرنا- عدم تساؤله عن مناسبة آليات الحداثة الغربيّة -ومنها الأنسنة- للمناخ الفكري والثقافي السائد في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وقد استتبع ذلك وقوعه في جملة من الإخلالات، من أهمّها:

• النقل المباشر للمفاهيم والآليات الغربيّة دون تعديل، أو انتقاء، أو اجتهاد في التوظيف، لجعلها مناسبة للتراث الإسلاميّ وحضارته.

• هيمنة المناهج الغربيّة ومفاهيمها على فكر الباحث، وعجزه عن تقديم البديل لها، أو ما يقابلها حتىّ تناسب الفكر الإسلاميّ. وقد لاحظنا هذا الأمر بجلاء من خلال سيطرة آليات الفكر الاستشراقي على عقليّة أركون، على الرغم من نقوده المتكرّرة التي وجّهها لهذا الفكر.

• الوقوع في خلل منهجي فادح يَعجب الباحث كلّ العجب مِن وقوع أركون فيه، وهو عدم اهتمامه بتأصيل المفاهيم الغربيّة وتاريخيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ التي نتجت عن حاجة غربيّة تاريخيّة ملحّة لهذه العلوم، على الرغم من وعيه الشديد لهذا الأمر.

• الوقوع في خلل فيلولوجي (philologique) بيّن، فهو يتحدّث، في أغلب كتبه، لا سيما الكتب التي تناول فيها مسألة الأنسنة، عن المسائل (الإبستميّة Epistémologiques)، و(الإيديولوجيّة Idéologiques)، و(الأنتربولوجيّة Anthropologiques)، و(الاستراتيجيّة Stratégiques)، وغيرها، مُستخدماً أبسط أشكال النحت من اللغات الأجنبيّة إلى اللغة

العربية[1]، دون تفكير في حتميّة تغيّرها مع تغيّر السياق التاريخيّ الحامل لها. وقد قاده هذا الاستخدام إلى تضخّم جهازه الاصطلاحي، وتداخل بعض مفرداته، وتشابك دلالاتها في العديد من المناسبات، وهو ما عسّر على الباحثين متابعة أفكاره، لا سيما بعد ترجمتها إلى اللغة العربيّة[2].

إنّ هذه المحاذير المنهجيّة؛ التي وقع فيها أركون، جلبت له نقوداً شديدة من مجموعة من المفكّرين والنقّاد العرب[3]، فقد عاب عليه أغلبهم عدم التفاته إلى النزعة الإيديولوجيّة؛ التي تميّز المناهج الغربيّة، وارتباطها بحقبة تاريخيّة معيّنة، ومجتمع مخصوص جاءت لتستجيب لحاجياته، وهو ما يجعل منها مناهج نسبيّة يمكن نقدها، والردّ عليها، أو تبيان عدم صلوحيتها في فترة زمنيّة أخرى، ومع مجتمع آخر لا قواسم مُشتركة تجمعه بالمجتمع الذي وُظّفت فيه هذه المناهج أوّلاً.

ومن النقّاد من عاب على أركون ذلك التوظيف المفرط للمفاهيم، والمصطلحات، وآليات التحليل الغربيّة، عند الحديث عن قضايا عربيّة لها علاقة وطيدة بالتراث العربي، وحضارته، وفكره، وهو ما يجسّم قمّة العقليّة

---

(1) من أبسط أشكال النحت في اللغة العربيّة الحديثة، أن يحافظ المترجم على البنية الصوتيّة الغربية للمفهوم المراد نحته، مع استخدام الرسوم العربيّة المناسبة لها صوتيّاً مثل (Idéologie) = إيديولوجيا.

(2) من الأمثلة، التي يمكن ذكرها، هذا المقطع من كتابه: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، حيث يقول: «إنّ الأسطورة والميثولوجيا، والطقس الشعائري، ورأس المال الرمزي، والعلامة اللغوية، والبُنى الأولية للدلالة، والمعنى والمجاز، وإنتاج المعنى، وفق السرد القصصي، والتاريخية، والوعي، واللاوعي، والمخيال الاجتماعي، والتصوّر، ونظام الإيمان واللاإيمان، كلّ ذلك يُمثل مصطلحات يُعاد بلورتها، وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر».
انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم، صالح، مركز الاتحاد القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1998م، ص23.

(3) من أهمّ نقّاد محمد أركون يمكن أن نذكر: مختار الفجّاري، وعلي حرب، وهاشم صالح، ومصطفى كيحل، ورشيد بن زين، وبرهان غليون، وغيرهم...

الاستهلاكية «للإنتاج الفكري الغربي، وتكريس الشعور بالتبعيّة المعرفيّة، وهي تبعيّة لا تقلّ عن التبعيّة الاقتصادية والحضاريّة؛ بل إنّ التبعيّة المعرفيّة، من المنظور المعرفيّ الأصولي، هي السبب العميق للتبعيّة الاقتصاديّة والحضاريّة؛ لأنّ أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة»[1]، ويتسبّب هذا الأمر، ضرورةً، في (فشل) الاستقلال الفكري والفلسفي للعقل العربي المعاصر، ويجعل منه عقلاً تابعاً مكرّراً لمفاهيم ينتجها غيره، ويتأثّر بها، فيعيدها دون إبداع، أو هويّة.

وعطفاً على مسألة نزعة الأنسنة؛ التي جعلها أركون عنواناً مهمّاً من عناوين تجديد الفكر الإسلامي وتطويره، عاب نقّاد كثيرون على أركون هذا الربط اليسير والمُبتسر بين الأنسنة الغربيّة والأنسنة العربيّة؛ التي افترض وجودها في العصر الذهبي للحضارة الإسلاميّة، مُخالفاً، بذلك، المعهود من التحليلات التي تربط بين الأنسنة والفكر الغربي؛ الذي أنتجها في عصر النهضة، كما ذكرنا ذلك في العنصر الأوّل من بحثنا[2].

إنّ استسهال أركون الربط بين المسألتين، على الرغم من تباعد الشقّة بينهما، وتباين الخصائص الفكريّة والإيديولوجيّة؛ التي حفّت بنشأتهما، هي التي جلبت للرجل كلّ هذا النقد، لا سيما وقد حَملتْه طرافة فكرته إلى افتراضات يصعب قبولها -من جهة المنطق- حول (أنسنة عربيّة) قديمة نشأت عن تفاعل الفلسفة اليونانيّة والتراث الإسلاميّ، وجمع فيها العديد من المفكّرين والفلاسفة بين الدين والفلسفة بكثير من الحريّة والإبداع: «فلقد استطاع المعتزلة أن يجسّدوا الموقف العقلانيّ ذا النزعة الإنسانيّة في مجال

(1) الفجّاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص60- 61.

(2) والملاحظ أنّ مشارب الأنسنة تنوّعت وفق حاجة هذا الفكر إليها، فظهرت، تبعاً لذلك، (الأنسنة العلمانيّة)، التي تجمع بين العقل البشري والنظرة الميتافيزيقيّة للكون، والأخلاق، و(الأنسنة الدينيّة)، التي تدمج بين الفلسفة الأخلاقيّة والشعائر والمعتقدات الدينيّة الإنسانيّة. وقد سبق أن فصّلنا هذا في القسم الأوّل من عملنا.

العقيدة، واستطاع الفلاسفة أن يجسّدوا الموقف الفلسفي ذا النزعة الإنسانيّة في مجال المعرفة والسياسة والأخلاق، وكلّ ذلك أدّى إلى ازدهار النزعة الإنسانيّة في العالم الإسلامي، واحتضنتها حواضر مختلفة، كبغداد، وأصفهان، والريّ، وشيراز، وقرطبة، وإشبيليّة»[1].

بيد أنّ ما غبطه أركون حقّه في هذه الافتراضات، وظلّ يعرّض نظريته برمّتها إلى الفشل والتهاوي، هو مسألة عدم انفصال هذه النزعة الإنسانيّة المتحدّث عنها، في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، عن المرجعيّة الدينيّة، فقد ظلّت مُنشدّة إلى الله وغيبياته، من وحي وروح وعالم شهادة وميعاد[2]،

(1) كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2011م، ص375-376.

(2) من أشهر الأمثلة الدالة على هذه المسألة، في التراث العربيّ الإسلامي، ما يحيل عليه الجاحظ، في مقدّمة كتابه: الحيوان، من محفّزات حقيقيّة دفعته إلى تأليف كتابه الشهير. فقد بيّن حرصه الشديد على إبراز ما في الحيوان من حجج على حكمة الله العجيبة، وقدرته الباهرة. ذلك أنّ العامل الديني والفكري كان منطلقه في تأليف هذا الكتاب الضخم، مجتهداً في إظهار عظمة الخالق، من خلال عجائب مخلوقاته؛ بل إنّه نبّه إلى أنّ عظمة الخالق إنما تتجلى في أدق مخلوقاته وأحقرها، مثل تجليها في أكبر مخلوقاته، وأضخمها، يقول: «اعلم أن الجبل ليس بأدل على الله من الحصاة، ولا الفلك المشتمل على عالمنا هذا بأدل على الله من بدن الإنسان، وإن صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله، ولم تفترق الأمور في حقائقها».
ومن الأدلّة، التي تثبت ارتباط الجاحظ بالمرجعيّة الدينيّة، وعدم قدرته على الانفصام عنها، تقديمه الكتب المُنزلة على سائر كتب الأولين، فهو يراها أنفع وأشرف لاشتمالها على منافع عديدة، وحكم عجيبة، يقول: «وأكثر من كتبهم نفعاً، وأشرف منها خطراً، وأحسن موقعاً، كتب الله تعالى، التي فيها الهدى، والرحمة، والأخبار على كلّ حكمة، وتعريف كلّ سيئة وحسنة».
وقد بدا حرص الجاحظ على المرجعيّة الدينيّة جلياً من خلال اعتقاده أنّ الخطأ في الدين أشدّ ضرراً من الخطأ في كلّ علم من العلوم؛ لذلك يقول في ذلك: «والخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة، والصناعة، والفلسفة، والكيمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم». =

وظلّت هذه المرجعيّة أُسّاً محرّكاً لهذا الفكر لا يمكن الخروج عنه، أو تغافله، أو التحليق خارج إطاره، عكس ما لاحظناه في النزعة الإنسانيّة الغربيّة؛ التي انفصل فيها العقل الغربي عن الدين منذ عصر النهضة، وركّز أسسها حول الإنسان، وما يلفّ به من قضايا ومشاغل، فاستحقّ، بذلك، وسمه بالعقل المُؤنْسَن، أو عقل الأنسنة.

لقد عمل فلاسفة كبار، مثل سبينوزا (spinoza)، ومارتن هايدغر (martin heidegger)، ولايبنتز (leibniz)، وكارل ماركس (Karl Marx)، على تفكيك النصوص الدينيّة، وقراءتها قراءة تاريخيّة نزعت عنها كلّ قداسة كانت تكفلها الكنيسة والدين، وسرّعت هذه القراءات التاريخانيّة من بزوغ شمس الأنسنة، فبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، مُتجاوزة الجوانب الميتافيزيقيّة؛ التي كانت تكبّلها عقوداً. والمُلاحظ أنّ هذه المسألة لم يولها أركون ما تستحقّ من البحث؛ بل أغفلها مُتعمّداً، وقفز مباشرة إلى مُساءلة تراجع الأنسنة في الفضاء العربي الإسلامي، وتردّيها إلى درجة كارثيّة بلغت أوجها، عندما أُهين ابن رشد في السياق العربي الإسلامي، وكفّر، وحُرقت كتبه في القرن الثاني عشر ميلادي[1]، وبذلك، تحوّل أركون بالإشكال من البحث في جوهر الأنسنة العربيّة والغربيّة، ومدى اتّفاقهما، أو تبايُنهما، إلى سؤال آخر عن موت الأنسنة في السياق العربي، وكيفيّة إعادتها، وبلوغها مستوى الأنسنة الغربيّة، من خلال توظيف الفكر النقدي سبيلاً ومنهجاً.

وعلى الرغم من أهميّة أسئلة أركون، وقيمة الإشكاليات التي تطرحها، إلا أنّ عدم تأنّيه أمام بعضها، وعدم تدقيقه المفاهيم التي تطرحها، هو الذي

= وهكذا ظل الجاحظ أسير التفكير الديني، بل إنّ بحثه العلمي لم يكن لخدمة العلم بقدر ما كان لغاية دينية هي إثبات الحكمة الإلهيّة في الوجود.
لمزيد من التوسّع انظر: اللاذقاني، محيي الدين، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلّاج والتوحيدي، دار مدارك للنشر، بيروت، ط7، 2012م، المدخل الأوّل ص19-66.

(1) على الرغم مما وجده فيما بعد من حظوة ونجاح في الإبستميّة الغربيّة.

أربك رؤيته لما أسماه (أنسنة عربيّة قديمة)، فجعلها مُساوية للأنسنة الغربيّة، وقرينتها في الغايات، والآليات، والتمشي، كما رأينا ذلك عند تفكيكها في القسمين الثالث والرابع من البحث. وهنا نتساءل: هل يحتاج تجديد الفكر الديني، ضرورةً، إلى هذه المغامرات التأويليّة المبالغ فيها؟ أكان أركون يحلم باستعادة أنسنة عربيّة مثل تلك التي فكّك عناصرها في عصر العرب الذهبيّ، أم أنّ ما يحلم باستعادته أنسنة غربيّة تحاكي أنسنة الغرب في أوج حداثته؟ أجوهريّ الاختلاف بين الأنسنتين، أم هو لا يتجاوز الأشكال والظواهر؟

خاتمة:

خلاصة القول: لقد فهم محمد أركون الأنسنة، من جهة كونها مشروعاً كلّياً شاملاً يلامس مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، ويجعل من الإنسان الفاعل الاجتماعي؛ الذي يقرّر مصيره بنفسه، فهو مركز الكون، وهو مرجع المراجع؛ الذي تؤول إليه الأمور بداية ونهاية، وهو منتج الحقيقة، ومصلح الأخطاء، والمتحرّر من كلّ استلاب، وتبعيّة، وهيمنة. وهذا الفهم دفعه إلى التفكير في توافر ذلك بأشكال مختلفة في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة، عندما بدأ الفكر الإسلامي التمييز بين النصّ المتعالي، والنصّ المتحقّق في التاريخ[1]. فكانت أشكال الأنسنة المختلفة، التي عدّدها أركون، أدلّة على ما بلغه المجتمع الإسلامي في عصره الكلاسيكي من تطوّر فكري، وازدهار.

لكنّ هذه الأشكال الدينيّة، والفلسفيّة، والأدبيّة، والكونيّة، على أهميتها، وملامستها جوهر الأنسنة، لم يتسنّ لها -تاريخيّاً- أن تواصل نجاحاتها، وأن تجد طريقها إلى ترسيخ أقدامها، ومن ثمّ العمل على أنسنة

(1) أو التمييز بين كلام الله المقدّس المُطلق؛ الذي لا يدركه بشر، وبين اللغة البشريّة، التي قُدِّم من خلالها القرآن، وهي اللغة العربيّة في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربيّة.

حقيقيّة للإنسان العربي، ربّما لأنّ تعامل هذه الحضارة مع الإنسان كان، دائماً، من وجهة نظر تقديسيّة باعتباره القدوة، أو الأنموذج، الذي ينبغي السير على منواله. وهذا الخطأ، عند أركون، هو سرّ التراجع القاتل للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

إنّ الأنسنة هي سبيل العرب المُمكن إلى الحداثة، ومن هنا يأتي إصرار محمد أركون على البحث فيها، وقراءة التراث من أجلها، وقد ذكرنا من أصحاب النزعة الإنسانيّة، الذين حلّل خطاباتهم في القرن الرابع للهجرة، التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا، ولكنّنا نشير، في هذه الخاتمة، إلى انتباهه (الدقيق) إلى أنّ العاصمة الإسلامية، بغداد، كانت من أكثر المدن حداثةً، وتعدّديّةً ثقافيّة، وطائفيّة، وعرقيّة، ومذهبيّة، إلى جانب مدن أخرى مثل: دمشق، والريّ، وقرطبة، في الوقت الذي كانت فيه الأنوار مُطفأة فيَ أوربة، قبل أن تنقلب الموازين، وتتغيّر المعطيات، فصارت مُدننا تحوي أحاديّة دينيّة وثقافيّة مطلقة، تمثّل هذه العواصم بوضوح شديد، مثلما يظهر ذلك في طهران، أو الخرطوم، أو الجزائر، أو أصفهان.

وبهذا التقهقر، أو العودة إلى الوراء، يَعُدُّ أركون أنّ المجتمع الإسلامي المُعاصر لم تتوافر له الفرصة الحقيقيّة لممارسة تنويره الخاص، الذي هو بحاجة ماسة إليه، وإلى تنوير المُدوّنة النصّية الرسمية المُغلقة.

ويعدّد أركون جملة من المعرقلات يراها مسؤولة عن تأخّر هذه الأنسنة، منها الأرثوذكسيّة الدينيّة الموغلة في الانغلاق، والدوغمائيّة الوثوقيّة، التي تأبى الانفتاح على قراءات غيرها للمباحث الدينيّة، بل وتجرّمها. ومنها، كذلك، قولبة الدين، وفق أهواء وقراءات إيديولوجية، وتواطؤ السلطة السياسيّة مع هذه الأرثوذكسيّة الدينيّة لغايات سياسيّة.

لذلك، فإنّ سبيل الوصول إلى أنسنة حقيقيّة يتطلّب، ضرورةً، تعليم الأجيال القادمة ثقافة الحوار، والقبول بالآخر قريناً، وشريكاً، ومُحاوراً، لا ضير من فهمه، والاختلاف معه، وقبوله في ظلّ تعدّديّة سياسيّة وفكريّة مُمكنة

في نهاية الأمر، وذلك تجنّباً للعنف والتناحر الذي قد يُعطّل مسار الأنسنة عبر تعطيل مسار التعايش المشترك، مادام كلّ طرف يسعى إلى فرض أفكاره، وتصوّراته، دون استعداد لفهم أفكار الآخر وتصوّراته. وهذا السبيل يلتقي وجوباً مع توافق الجميع حول انتقال تدريجيّ ومنظّم إلى المنظومة الديمقراطيّة عبر دمقرطة (démocratisation) المجتمع المدني، وهياكل السلطة التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة، ومختلف مؤسّسات الدولة التعليميّة، والأمنيّة، والصحيّة، وغيرها، والإيمان بأنّ هذا المسار هو الحلّ الممكن والوحيد لأنسنة جديدة وحقيقيّة للعالم العربيّ، تعبر بهم إلى عوالم الحداثة، وتبني دُوَلَهُم على أسس عقلانيّة، وديمقراطيّة.



المصادر والمراجع

المصادر العربيّة:

- أركون، محمد:
- **الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- **الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.
- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، دار الساقي للطباعة والنشر، 2007م.
- **معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.
- **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.

المراجع العربيّة:

1- أبو زيد، نصر حامد، **إشكاليّة القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1996م.

2- أركون، محمد، وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2000م.

3- أنطون، فرح، **ابن رشد وفلسفته الدينيّة**، دار الفارابي، بيروت، (د.ت).

4- **التراث والحداثة**، دراسات ومناقشات، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991م.

5- التوحيديّ، أبو حيّان، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

6- الجابري، محمد عابد:

- **التراث والحداثة - دراسات ومناقشات**، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991م.
- **الخطاب العربيّ المعاصر - دراسة تحليليّة نقديّة**، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

7- جدعان، فهمي: **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1989م.

8- حرب، علي:

- **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، المغرب، ط2، 1995م.
- **حديث النهايات، فتوح العولمة ومآزق الهويّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت - المغرب، ط2، 2004م.

9- **الخطاب العربيّ المعاصر، دراسة تحليليّة نقديّة**، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

10- **ديوان الحلاج**، تحقيق ماسينيون، باريس، 1955م.

11- روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيّة**، ترجمة: عادل زعيتر، نشر مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1995م.

12- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.

13- صالح، هاشم، **مدخل إلى التنوير الأوروبيّ**، دار الطليعة، بيروت، 2007م.

14- طرابيشي، جورج:

- **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006م
- **نظريّة العقل**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1999م.

15- طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت - الدار البيضاء، 1994م.

16- عبد الرحمن، عبد الهادي: **سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الديني**، سينا للنشر، الانتشار العربيّ، بيروت، ط1، 1986م.

17- العقّاد، عبّاس محمود، **ابن سينا الشيخ الرئيس**، دار المعارف، مصر، 1946م.

18- عيسى، حسن: **تاريخ العرب من الحروب الصليبية إلى نهاية الدولة العثمانية**، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمّان، الأردن، ط1، 2008م.

19- غليون، برهان، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة**، نشر المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 2004م.

20- الفجّاري، مختار: **نقد العقل الإسلامي عند أركون**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

21- كيحل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، 2011م.

22- محيي الدين، عبد الرزّاق، **أبو حيّان التوحيدي، سيرته وآثاره**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979م.

23- النشّار، علي سامي، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995م.

24- هاليبر، رون: **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفيّة لمحمد أركون**، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2001م.

المراجع الأجنبيّة:

1- Jim Herrick, Humanism: an introduction, Prometheus Books, London, 2005.

2- Jacques Maritain, Humanisme Intégral, Paris, édition Montaigne, 1936.

3- ghalilounburhan, islam et politique la modernité trahie, éd la découverte, paris, 1997.

4- Stéphane Toussaint, Humanismes - Antihumanismes - De Ficin à Heidegger, Tome I, Les Belles Lettres - L'Âne d'or, Paris, février 2008.

5- Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard, 1992.

6- Claude Fouquet, Histoire critique de la Modernité, L'Harmattan, 2007.

7- Encyclopédie philosophique universelle, P.U.F, Paris, 1990.

المقالات:

1- هيبوليت، جون، **الأنسنة والهيغليّة**، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربيّ المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 116/117، 2001م.

2- المزوغي، محمد، **العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون**، مجلّة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان، العدد 342، 2007م.

1- Philosophies de l'humanisme, Revue L'Art du Comprendre, 2006, n° 15.

2- Philippe Hubert, Humanum est..., recueil n° 1, 2007.

3- Raulet, Gérard "La tradition et la modernité ?", in Encyclopédie philosophique universelle, tome 4 (Agora philosophique), Paris, PUF.



الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين
قراءة في بعض أسس مشروع
إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده

محمّد إدريس[1]

ملخص البحث:

اعتبر أركون (سلطة الفاعلين الاجتماعيين) أهم العوائق؛ التي تحول دون ممارسة نقد بنّاء للعقل الإسلامي، على أنّ تبيّنَ الدلالات الموصولة بمصطلح (الفاعل الاجتماعي) ليست بالمسألة البسيطة، بالنظر إلى اتساع دائرة اللامفكّر فيه، وتقاطع مصالح رجال الدين بمصالح السياسيين؛ الذين سعوا، للمحافظة على السلطة، إلى نشر (الجهل المقدّس) عبر المؤسسة الدينية، التي حرصت، في أغلب الأحيان، على محو الحدود الفاصلة بين الدين، باعتباره مكوّناً من مكوّنات الحياة لدى الأفراد والجماعات، وبين التوظيف الإيديولوجي له.

وبهذا المعنى، يكون (نقد العقل الإسلامي) تجاوزاً للخطاب الإيديولوجي الملتفّ حول النص المقدّس، والمتحكّم فيه، والمسيّر له، ذلك أنّ العقائد الأرثوذكسية حوّلت الإسلام من تجربة حيّة إلى جملة من الأحكام

---

(1) باحث جامعي متخصّص في الدراسات المقارنة، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان - تونس.

الجامدة، مُؤسِّسةً خطاباً مناقضاً لما نادى به النص التأسيسي (القرآن الكريم)، والخطاب الأنسني؛ الذي ساد الفكر الإسلامي في عهود ازدهاره.

وعليه، يقدّر أركون أنّ الخروج من «الأسيجة الدوغمائية» يتطلب الانخراط، من جديد، في الخطاب الأنسني، وهي قراءة بدت للعديد من نقّاد مشروع أركون قراءة غير متماسكة، تسعى إلى بناء خطاب دوغمائي يقوم على وثوقية من نوع مخصوص، فإذا بـ (نقد العقل الإسلامي)، عندهم، مشروع يقيم دوغمائية جديدة بدلاً من الدوغمائيات القديمة.

الكلمات المفاتيح:

الفاعلون الاجتماعيون، السياج الدوغمائي، الأرثوذكسية، الأنظمة اللاهوتية، الإسلاميات التطبيقية، نقد العقل الديني، العلمانية، الأنسنة، القراءة التاريخيّة.

قام مشروع (الإسلاميات التطبيقية Islamologie appliquإe) لـ محمّد أركون (1928 م - 2010 م)، على نقد التجربة الدينية الإسلامية، كي يؤكّد أنّ الإسلام ينطوي على لبنات يمكن الإفادة منها في بناء علاقة تكامل بين الإيمان والمُنْجَزِ الحضاري المعاصر (الديمقراطية، التعددية الدينية،...)، وبناء على ذلك، نفى وجود أيّ تضارب بين الإسلام والعلمانية/ العلمنة، فالقطيعة بينهما هي من صنع أوساط اجتماعية وسياسية متشدّدة، مشيراً إلى أنّ الحركات الإسلاموية[1] (التمامية، السلفية، الأصولية،...) والحركات العلمانية الراديكالية، لم تترك للدين الحيز الحقيقي الذي يجب أنْ يحتله في

(1) أشار هاشم صالح إلى أنّ محمّد أركون يميّز بين الإسلام (Islamique)، والإسلاموي (Islamiste)، فالأول يحيلنا على «الموقف الذي يظلّ مرناً ومنفتحاً من الناحيتين الفكرية والعقلية؛ أمّا الثاني فيدل على الاستخدام المتطرّف لعقيدة ما، أو لموقف فكري ما». راجع ص19 من أركون، محمّد: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط3، بيروت - لبنان، 2006م.

حيوات الأفراد، والجماعات المسلمة، وذلك في ظلّ الوصايا التي وضعها الفاعلون الاجتماعيون (الفقهاء، المفسّرون،...)، الذين نهضوا -ولا يزالون- بدور (حرّاس الإيمان)[1] من جهة، وبفعل نزعة الإقصاء، التي يتأسس عليها خطاب العلمانية الصدامية/ المتعصّبة (Le Laïcisme militant) من جهة أخرى[2]، ولكي نُعيد إلى الدين دوره في حيواتنا، لا بدّ -في تقديره- من التخلّص من كلّ عائق إبستمولوجي (Obstacle épistémologique) وتاريخي، ومن سلطة الوسطاء والأوصياء؛ الذين أفرغوا النصوص المقدّسة والتجارب الدينية من محتواها، وحيويتها، وقدرتها على محاورة الإنسان، واحتواء شواغله وهواجسه.

وبهذا المعنى، فإنّ المشروع، الذي رام، من خلاله، أركون (نقد العقل الديني) هو محاولة لإعادة قراءة الموروث الديني بمختلف تجلّياته، من خلال تفكيك (الأسيجة الدوغمائية)[3]، التي وضعها الفاعلون الاجتماعيون

---

(1) عَدَّ أركون الفاعلين الاجتماعيين حرّاساً للإيمان، مقتبساً هذا النعت من عنوان الكتاب الجماعي: حرّاس الإيمان في الأزمنة الحديثة علماء الدين في الشرق الأوسط؛ الذي أشرف عليه مئير هاتينا، والصادر سنة 2009م، ضمن منشورات الجامعة العبرية في القدس. انظر: أركون، محمّد: التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، و(مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ط1، الدار البيضاء - المغرب، 2013م، الفصل الحادي عشر.

(2) بيّن أركون أنّ النزعة الدوغمائية ليست سمة مميزة للخطابات الأصولية الإسلامية فحسب، وإنّما هي، أيضاً، أسّ النقد الوضعي ومختلف المقاربات المادية، فالوضعانيون التاريخيون والماركسيون قد قلّلوا من أهمية العامل الديني، وحطّوا من منزلته، عندما ذهبوا إلى القول: إنّ الدين بنية سلطوية مكبّلة للإنسان، وهم، بذلك، أسسوا دوغمائية جديدة لا تقلّ انغلاقاً عن دوغمائية التيارات الدينية، فجميع الدوغمائيات (تقليدية، معاصرة) تزعم أنّها الوحيدة المالكة للحقيقة المطلقة. راجع أركون، محمّد: العَلمَنة والدّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، دار السّاقي، لندن، ط3، 1996م، ص72-73.

(3) تحتلّ الأسيجة الدوغمائية منزلةً مهمّة في فكر محمّد أركون، وخير دليل على ذلك =

المنتسبون إلى الإسلام، ودعاة الحداثة والعقلانية المتطرّفة[1]، فـ (الإسلاميات التطبيقية) نقد للعقل الإسلامي المنغلق[2] المبنيّ على محرّمات وممنوعاتٍ تجعل من اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه (L'impensable et l'impensé)[3] أنظمة مُؤسسة للعقائد الإيمانية الخاصة بأتباع كلّ دين، وللتفكير في اللامفكر فيه وجب تفحّص النصوص والخطابات؛ التي قُدّ منها العقل الديني، والحفر في مطاويها[4]، وتجاوز الطبقات المترسبة على بنيانها، وتمييز خطاب النص (القرآن،...) من خطاب (حرّاس الإيمان)، والأوصياء عليه.

= أنّه خصص أحد آخر مؤلّفاته لمعالجة المسألة، ونعني به كتاب: تحرير الوعي الإسلامي - نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت - لبنان.

(1) ينطوي موقف أركون -حسب محمد المزوغي- على تناقض واضح بين الأهداف، التي قام عليها مشروع نقد العقل الإسلامي، والنتائج التي انتهى إليها، فالقراءة التاريخية النقدية تتطلب الإقرار بمسلمات العقل الوضعي، لكن أركون وقف، في أغلب الأحيان، ضد العقل الوضعي التاريخي، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ مشروعه ظلّ يدور في فلك المرجعيات الإصلاحية، التي تسعى إلى التوفيق بين مجالين مختلفين متضاربين (الدين/ النقد العلمي). المزوغي، محمّد: العقل بين الوحي والتاريخ - حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، 2007م، ص15-17.

(2) راجع في ذلك: الفجّاري، مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2005م، 67-113.

(3) عَدَّ المزوغي أن حديث محمّد أركون عن المستحيل التفكير فيه، أو اللا مفكّر فيه، لا قيمة له علمياً؛ ذلك أنّ الإبستمولوجيا المعاصرة تؤكّد أن ليس ثمّة شيء لا يمكن التفكير فيه، ويتساءل المزوغي: «كيف استطاع هو [أركون] أن يُفكّر في اللا مفكر فيه؟ ولا ندري، أيضاً، كيف له أن يفكر في المستحيل التفكير فيه إن كان مستحيلاً؟». المزوغي، محمّد، العقل بين الوحي والتاريخ، مرجع سابق، ص194.

(4) استمدّ أركون مفهوم الحفر من كتاب: Michel Foucault (1929-1984) L'archéologie du savoir, Collection Tel 354, Gallimard, Paris,1969، الذي يُعَدُّ أهم مرجعيات أركون في نقد العقل الديني.

وفيما يتصل بهذه المسألة، دعا أركون المفكرين المسلمين إلى بناء خطاب إسلامي جديد يقوم، بالأساس، على تفكيك بنية الخطاب الديني القديم المشكّل لأسّ الضمير الإيماني للأفراد والجماعات في المجتمعات الإسلامية بغاية فهْم ما حدث، بقصد استئناف المسار الأنسني، وإعادة صياغة الرؤية الإنسانوية (humaniste)[1]. بيد أنّ (نقد العقل الديني) مهمّة يصعب إنجازها، في ظلّ بقاء الأنظمة اللاهوتية بمنأى عن كلّ نقد علمي، ويعود ذلك إلى سطوة النظرة الإيمانية التقليدية على الفكر الديني. وإزاء هذا الوضع المعقّد، فإنّ على الفكر الإسلامي الانتقال من (العقل الديني) إلى العقل المنبثق/المنبعث، أو العقل الاستطلاعي الاستكشافي (La raison émergente)؛ الذي يتمثل دوره في رفع الحجب عمّا مُنع الإنسان من التفكير فيه، فتفكيك أركون للعقل الديني ونقده محاولة لتقويض مقوّمات التجربة الدينية، أو محو الخصوصيات المميزة للإسلام، بقدر ما كان محاولة لفَهمِ الإسلام، وتصحيح مساراته، واستعادة روح الانفتاح التي تأسس عليها. فإذا بالتفكيك[2] مرحلة ضرورية لإعادة بناء العقل

---

(1) تناول كيحل دلالات الألفاظ اللاتينية المتصلة بالأنسنة، وما يقابلها في اللغة العربية، وفي محاولته الوقوف على المفهوم اللغوي، بيّن أهمَّ الاختلافات القائمة بين مختلف المصطلحات، محدداً تواريخ استعمال بعضها في اللغات الأوربية، وأهمّ مراحل تشكّل نزعة الأنسنة في الفكر الغربي، بدءاً من القرن السادس عشر. انظر: كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكَر محمد أركون، سلسلة مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف، ودار الأمان، الجزائر والمغرب، ط1، 2011م، الفصل الأول (مفهوم الأنسنة)، من الباب الأول (مفهوم الأنسنة والتأويل)، ص55 وما بعدها.

(2) نشير، في هذا المجال، إلى أنّ أركون استعار من جاك دريدا (1930-2004م) (Jacques Derrida) مفاهيم عديدة، منها مفهوم التفكيك؛ الذي يحيلنا على كلّ محاولة تهدف إلى تصديع مركزية الفكر الميتافيزيقي، وذلك بالبحث عن صيغ التّماهي بين الهامش (marge) والمركز (Centre). راجع: دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمّد علّال سيناصر، دار توبقال، الدّار البيضاء - المغرب، (د.ت).

الإسلامي[1]، إلّا أنّ ذلك يتطلّب وضع آليات وأساليب وطرق جديدة للبحث في الظاهرة الدينية، بما يؤدّي إلى فتح آفاق القراءة النقدية للموروث الديني الإسلامي، بعيداً عن النزعة التقليدية؛ التي لم تعالج القضايا الرئيسة، ولم تتطرّق إلى المسكوت عنه بقدر ما زادت في حيّز اللامفكر فيه.

وقد عبّر أركون عن هذه الرؤية من خلال طرح أسئلة عديدة، منها: (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، و(ما هو الإسلام؟)، و(كيف ندرس الإسلام اليوم؟)، و(أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، و(ما هو التراث؟)، و(كيف يتحدّد مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي؟)، و(ما علاقة السياسة بالدين في الإسلام؟)... وهي أسئلة رئيسة دار في فلكها المشروع النقدي للعقل الإسلامي؛ الذي حدّد له هدفاً واضحاً يتمثّل في جعل المسلمين قادرين على المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، من خلال الانفتاح على الآخر[2]، وبهذا المعنى، فإنّ القضية المحورية؛ التي قام عليها مشروعه النقدي، تتمثل في (كيف نخرج من الانغلاق على الذات؟)، أو (كيف نتخلص من النزعة الدوغمائية؛ التي تؤدّي إلى القطيعة مع الآخر المغاير مذهبياً، وفكرياً، ودينياً؟).

وقد تطلب البحث في هذه المسألة، من محمّد أركون، النظر في جملة من الإشكاليات، بعضها موصول بالماضي، وبعضها الآخر مرتبط بالحاضر، ولا غرابة في ذلك، فهو ينطلق من رؤية منهجية واضحة تقوم بالأساس على إقرار أنّ فَهمَ ما يحدث اليوم في الثقافة العربية الإسلامية من انغلاق وانتصار للتيارات الرجعية والتمامية يقتضي الحفر في ماضينا، والنظر في طبيعة العلاقة القائمة بيننا وبين الآخر المغاير ثقافياً، ودينياً، وحضارياً.

---

(1) إنّ تداخل الحقول المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية جعل من العقل الإسلامي مفهوماً جامعاً (على الرغم من صيغة المفرد)، فهو يحيلنا على العقل السياسي، والعقل الشرعي، والعقل الجدلي، والعقل اللاهوتي، والعقل الأخلاقي...

(2) أركون، محمّد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط1، 2011م.

وللوقوف على أبعاد هذه المقاربة، ومسلماتها، ورهاناتها، نعمد، في مقالنا، إلى البحث في أهم خصائص مشروع أركون في (نقد العقل الديني)، من خلال دراسة آليات تأصيل الفاعلين الاجتماعيين للنزعة الدوغمائية في الفكر الإسلامي، وذلك بقصد تبيّن أهمية دعوة أركون إلى استرجاع العقل الإسلامي للنزعة الأنسنية لتجاوز الخطاب الأرثوذكسي من جهة[1]، ومن جهة أخرى نعرّج على حدود مشروع (نقد العقل الديني)، بالنظر في المسلمات التي قام عليها للكشف عن آثار النزعة الدوغمائية في فكر أركون.

مقوّمات المشروع النقدي لمحمّد أركون:

تُعدُّ (الإسلاميات التطبيقية) قراءة أنتربولوجية نقدية للعقل الديني[2]، استمدّ محمّد أركون أسسها من المشروع النقدي الغربي للموروث الديني المسيحي، بدءاً من محاولات باروخ سبينوزا (1632-1677م) (Baruch

(1) من مظاهر أهمية النزعة الأنسنية، في مشروع أركون النقدي، أنّه خصّص للنظر في علاقة الأنسنة بالإسلام كتباً عديدة، نذكر منها:

- l'humanisme arabe au IV-X siècle: Miskawayh, philosophe et historien, collection ètudes musulmanes XII, Paris, Vrin, 1970.

- Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005.

(2) يحيلنا المشروع النقدي لأركون، في مستوى عناصره الرئيسة، على مشروع عالم الاجتماع والأنتربولوجيا، روجيه باستيد، مؤلّف كتاب:

Anthropologie appliquée, Paris, Payot,1971. Bastide (Roger) (1898-1974);

ويُعدّ روجيه باستيد أحد ألمع الأنتربولوجيين الفرنسيين المعاصرين، وقد تعلقت مؤلفاته ودراساته بالبحث في الأبعاد الأنتربولوجية والاجتماعية للظاهرة الدينية، إلى جانب اهتمامه بالبحث في الخصائص الثقافية، والعادات، والأعراف، والتقاليد المميزة للشعوب، والأعراق، والجماعات الإثنية، مثل شعوب: البرازيل، وسكّان إفريقية السوداء، وسود القارة الأمريكية... ومن أهمّ مؤلّفاته:

- Eléments de sociologie religieuse (Stock, Paris) (Stock, Paris), Le Sacré sauvage

- La Notion de personne en Afrique noire (VRT, Paris)

(Spinoza)[1]، وإيمانويل كانط (1724-1804م) (Emmanuel Kant)[2]. أمّا فيما يتصل بآليات البحث؛ التي اعتمدها أركون، في (نقد العقل الإسلامي)، فهي مأخوذة من مقاربات معاصرة مختلفة (المقاربة التفكيكية، المقاربة التأويلية، المقاربة الأركيولوجية، المقاربة التاريخية الأنتربولوجية، المقاربة اللسانية، المقاربة السيميائية، المقاربة البنيوية،...)[3]. أمّا فيما

---

(1) تُعَدُّ (رسالة في اللاهوت والسياسة) أهم المراجع المُؤسسة للقراءة النقدية للموروث الديني المسيهودي. انظر: باروخ، سبينوزا، رسالة في اللّاهوت والسّياسة، ترجمة: حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة: فؤاد زكريا، دار الطّليعة، بيروت - لبنان، ط3، 1994م.

(2) تجلّت مقوّمات المشروع النقدي الكانطي للعقل الغربي في كتابه: نقد العقل الخالص، وكتابه: نقد العقل العملي:

Kant (Emmanuel): Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1975

Kant(Emmanuel): Critique de la raison pratique, collection Folio Essai, Éd Gallimard, Paris.

(3) انبنى مشروع أركون، في الأساس، على تجديد الفكر الديني، اعتماداً على آليات البحث المعاصر، فهو يَعُدُّ الاشتغال بالمقاربات المعاصرة طريقاً لابدّ من أن نسلكها إذا ما أردنا تبيّن آليات اشتغال (العقل الديني)، وتبيّن العوائق التي تحول دون بناء قراءة نقدية متفحّصة له، وهو ما دعا أركون إلى اعتماد معاجم ومصطلحات دقيقة موصولة بحقول معرفية متنوّعة، ومأتى هذا التنوّع والتعدّد اعتقاد راسخ لديه بأنّ مُساءلة الموروث الديني، وتفكيك بنية الخطاب الإسلامي بمختلف تجلياته، لا يمكن تحقيقها إلا بالاستناد إلى حقول معرفية متنوّعة. وقد وجّه بعض نقّاد أركون نقوداً لاذعة لهذه المقاربة الجامعة، من ذلك أنّ علي حرب رأى أنّ المناهج الغربية سيطرت على أركون؛ الذي عجز عن التحكّم فيها؛ إذ يقول علي حرب: «الكاتب المجدّد في أسلوبه ومنحاه يلتهم كتب الغير، ولا تلتهمه و[..] لا يتلاشى فيه، والباحث المجدّد في رؤيته، أو في منهجه، لا يقع أسير مناهج الغير ورؤاهم؛ بل يزحزح الرؤية، ويبدّل من زاوية النظر». راجع: حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 1991م، ص83. أمّا محمّد المزوغي، فيرى أنّ المقاربات؛ التي اعتمدها أركون، ومجّدها، وأعطاها أهمية تفوق قيمتها الفعلية، لا تخلو نظرياتها من مآزق تحول دون نقد العقل الديني. المزوغي، محمّد، العقل بين الوحي والتاريخ، مرجع سابق، ص17.

يتعلق بالمستوى التطبيقي، فقد قام المشروع على مجالات ثلاثة، وهي: تحديد الأهداف والغايات، وتشخيص واقع العقل الديني، ووضع رؤية واضحة للخروج من (العقل الديني) إلى (العقل النقدي). وفي هذه المجالات، شدّد على أهمية استرجاع الفكر الإسلامي للنزعة (الأنسنية)، فهي التي تؤهّلنا للمشاركة الفاعلة في المنجز الثقافي والحضاري الإنساني، وهو ما يجعل عودتنا إلى الخطاب الأنسني ضرورية، إذا ما أراد المسلمون فتح آفاق جديدة قوامها المشترك الإنساني[1]، فاللحاق بالحداثة يقتضي منّا الوعي بأنّها فعل كوني مشترك يؤدّي إلى تأسيس قيم إنسانية (التسامح، حرية المعتقد،...) تحقّق لجميع البشر السلم والسعادة، ولكي ننشر هذا الوعي الجديد في الفكر الإسلامي، علينا أنْ نجدّد الرؤية الدينية، ولن يكون ذلك مُمكناً ما لم نفتح أبواباً ظلّت، لأزمنة بعيدة، موصدة، ذلك أنّ من شأن البحث في قضايا مسكوتٍ عنها أنْ يُعيد للإسلام بعده الروحي.

وفي هذا الأفق المعرفي، ننزّل محاولات أركون المتكرّرة لنقد التيارات الأصولية (Le radicalisme islamique)، والإيديولوجيات، التي سجنت الإنسان في قوالب (لاهوت التقليد)، وسعياً إلى تجاوز هذا الوضع العقيم، يجب الإسراع في إحداث قطيعة إبستمولوجية (Coupure épistémologique) لا تؤدّي، بالضرورة، إلى الانفصال عن الماضي والتراث، أو التضحية بالقيم الروحية التي جاء بها الإسلام، بقدر ما تؤدّي إلى التخلص من سطوة

(1) الأنسنة، في تقدير محمّد أركون، نزعة فكرية تقتصر على الاهتمام بالإنسان، وهو ما جعل البحث في الإشكاليات الأخلاقية، والسياسية، والعلاقات الاجتماعية... الفكرة الرئيسة؛ التي يقوم عليها الخطاب الأنسني، وهي رؤية جعلت أركون يعد مسكويه أهمّ أعلام الفكر الأنسني الإسلامي، بالنظر إلى محاولته تحرير الأخلاق من قيد الدين والميتافيزيقا ليجعلها مسألة موصولة بالعلاقات الإنسانية. أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م، ص605.

الإيديولوجيات والخطابات الدوغمائية[1]. فالقطيعة؛ التي يبشّر بها أركون، توفّر للعقل الإسلامي إمكانيات غير محدودة، تساعده على الخروج من مستنقع الخطابات اللاهوتية إلى آفاق الوعي التاريخي المستند إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تُنسّب الحقائق، فالقطيعة الإبستمولوجية[2]، من هذا المنظور، حتمية تاريخية، كلّما أسرعنا في تحقيقها كنّا أقدر على بناء (عقل نقدي) يعيد للإنسان منزلته، التي حظي بها في ظلّ الخطاب الأنسني، الذي دعا -ولا يزال- إلى فتح أبواب التأويل؛ الذي يسمح لنا بتأسيس علاقة جديدة بين الإنسان والنص المقدس، علاقة يكون فيها الإنسان قطب الرحى، وفي ذلك تجاوز لمسلمات العقائد الأرثوذكسية؛ التي ترفض الاعتراف بضرورة القطع مع الماضي، وتصرّ على جعل (العقل الديني) عقلاً جامداً[3] غير فاعل، وغير متطور، وغير قادر على مواكبة الحداثة والمساهمة فيها، وذلك بتحويل الأحداث والمفاهيم؛ التي نحتها القدامى «أنصاباً أو أنماطاً معيارية في العقلية والسلوك معاً»[4].

(1) من أهمّ تعريفات أركون للدوغمائية أنّها «قوّة بنيوية تكوينية... [تقود إلى غلق] ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وتحوّل ما كان يمكن التفكير فيه؛ بل ويجب التفكير فيه، إلى ما لا يمكن التفكير فيه». أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ص7.

(2) الإبستمولوجيا (L'épistémologie): علم يُعنى بدراسة مبادئ العلوم وفرضياتها دراسة نقدية تهدف إلى تبيّن بناها ومنطقها، ومن أهم ما يوفّره التصور الإبستمولوجي القدرة على مراجعة المسلمات باستمرار، وبهذا الشكل، فإنّ الإبستمولوجي لا ينظر فيما يُنتج الفكر من نظريات وتصوّرات بقدر ما ينظر في أصول التفكير، وقواعده، وطرق بنى العقل للمعارف.

(3) حمزة، محمّد، إسلام المجدّدين، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً، رابطة العقلانيين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2007م، ص85.

(4) الصفدي، مطاع، أركون وثقافة الحقيقة ضمن كتاب: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان، منشورات مركز دراسات الوَحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2011م، ص52.

الأرثوذكسية الإسلامية: النشأة والمسلمات وآليات التفكير:

يُعدّ انتصار نزعة الانغلاق على نزعة الانفتاح في الفكر الإسلامي -في تقدير أركون- نتيجة منطقية لنشأة الفكر الأرثوذكسي القائم على فكرة التأصيل بما هو تدوين للأحكام الفقهية... وإلزام العباد بالامتثال لها، واتباعها، وهو ما أغلق باب التعامل الحرّ والبنّاء بين الإنسان والنص المؤسس وفرض النصوص الحوافّ، ومواقف الفقهاء، باعتبارها نصوصاً وسيطة لا يتحقّق فهم القرآن الكريم دون الرجوع إليها.

وفيما يتصل بهذه المسألة، تُعدُّ رسالة الشافعي (ت 204هـ) أوّل خطوة قطعها العقل الإسلامي باتجاه الجمود الفكري، فالأصوليون (واضعو علم الأصول) هم المؤسسون الحقيقيون للنزعة الثيولوجية القائمة على الانغلاق على الذات، وتحويل المعرفة من بناء مستمر للعقل إلى بناء جامد، يقوم على الأخذ بما سُطّر في المدوّنات، ورسائل الأصول، وقد عمّق هذا المنحى نشأة المذاهب الفقهية، والمدارس الكلامية، والتيارات الدينية؛ التي تقول بضرورة الالتزام بالمقالات المؤسِّسة لهذا المذهب، أو ذلك، وهي رؤية سرعان ما تغلغلت في بنية الفكر الإسلامي، على اختلاف الأطياف المذهبية، والتيارات الفكرية، مُؤسِّسة، بذلك، للتعصّب المذهبي، فالطائفي، فالعقائدي.

وعملاً على فهم أسباب نجاح الخطاب الدوغمائي، في بسط سلطانه على الفكر الإسلامي، فحص علاقة الخطابات التأصيلية والكلامية بمصادر الإسلام، فإلى جانب (القرآن الكريم) كان للتجربة النبوية منزلة مهمّة بالنسبة إلى (الفاعلين الاجتماعيين)، فالسنّة (أقوال النبي وأعماله) هي المصدر الثاني للتشريع، بعد (القرآن الكريم)، على أنّ تدوين الأحاديث النبوية تمّ تحت تأثير سلطة الانتماء المذهبي، ورغبات السياسي، وهو ما أدّى إلى وجود الحديث السنّي، والحديث الشيعي الإمامي، والحديث الخوارجي/ الخارجي،.... ولم يكتف كلّ طرف بالقول: إنّ الأحاديث، التي خطّها في

مجامع خاصة به، هي الأحاديث الصحيحة، التي لا سبيل إلى التشكيك في نسبتها إلى الرسول، وإنّما سعى، أيضاً، إلى إبطال المجامع التي اعتمدها الآخر المغاير مذهبياً وكلامياً[1]، وهو ما أفضى إلى تنازع المذاهب الإسلامية حول المُمثل الحقيقي للإسلام، فكلّ جماعة زعمت -ولا تزال- أنّها الطرف الوحيد العارف بالإسلام الصحيح والتوحيد القويم، وقد ترتّب على ذلك ظهور مقالات مذهبية سرعان ما اتخذت بعداً دينياً، مثل مقالة «الفرقة الناجية»[2]، فباسم امتلاك الحقيقة المطلقة، وإجماع المسلمين، ذهبت كلّ فرقة إلى القول إنّها الفرقة الناجية، ودونها تهلك الفرق الأخرى، وعلى هذا، اتّسعت دائرة الأسيجة الدوغمائية في الثقافة العربية الإسلامية، وتنوّعت بتنوّع المذاهب، واختلفت باختلاف الفرق والانتماءات.

وما زاد المسألة تعقيداً انتصار الدولة لهذا المذهب، أو للآخر، وهو ما أدّى إلى نشر تعاليم المذهب الذي اعترفت به المؤسسة السياسية، وإلغاء تعاليم بقية المذاهب، واستبعادها، أو محوها، وتصفية أتباعها، ففي ظلّ السلطة الأموية توطّدت دعائم النزعة السنية؛ التي سعت إلى إلغاء التشيّع، ومحاربته، فوُسِم الشيعة بأبشع النعوت، وكُفّروا، وكذا فعل الشيعة مع الدولة الفاطمية بالسّنة[3].

(1) إنّ تفكيك أركون لآليات العقل الإسلامي كان يهدف إلى إبراز الآليات المشتَرَكة بين السنة والشيعة في التعامل مع النصوص والتاريخ، وتشكيل المخيال الإسلامي، مؤكّداً، بذلك، أنّ «مبادئ النظام المعرفي الإسلامي واحدة، فيما وراء اختلافات الأصول العقائدية، وتعارض المنظومات الكلامية [وعلى العكس من ذلك، كانت محاولة محمّد عابد الجابري التي رامت إقامة] شرخ معرفي بين التراثين السني والشيعي. نعم، هناك شرخ إيديولوجي وسياسي، وحتّى سوسيولوجي بين الطائفتين، ولكن العقل واحد عندهما من حيث آليته، وطريقة اشتغاله». حرب، علي، نقد النص، مرجع سابق، ص75

(2) أركون، محمّد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص304.

(3) أركون، محمّد، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقي، لندن، ط2، 2001م، ص97.

سلطة الفاعل الاجتماعي وجدل السياسة والدين في الثقافة العربية الإسلامية:

إنّ العلاقة بين الدين والسياسة، في الفكر الإسلامي، هي من بين أهم الإشكاليات؛ التي يجب أنْ نفكّر فيها اليوم، فالإقرار بأنّ الإسلام، بما هو تجربة تاريخية، قام على وحي إلهي منظّم للشؤون الدينية والدنيوية (السياسة/ الدولة)، مسألة تنتمي إلى اللامفكر فيه في الثقافة العربية الإسلامية، فالدولة الموسومة بالإسلامية، منذ نشأتها مع معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، تأسّست على مبدأين متباعدين، وهما: اعتماد القوة والعنف لإرغام العامة على الطاعة، والامتثال للسياسي من جهة[1]، وإضفاء الشرعية الدينية عليها بنشر مقالات كلامية سياسية (الجبر،...)[2]، ومن خلال كسب تأييد رجال الدين لها من جهة أخرى. وفي هذه اللحظة، بالذات، وضع الفكر الإسلامي قواعد جديدة للعلاقة القائمة بين الشأن السياسي والشأن الديني، فجميع الأنظمة السياسية، والدول التي جاءت بعد الدولة الأموية، تبنّت المقاربة نفسها، من خلال السعي الدائم إلى التشريع لوجودها، بالقول: إنّ شرعيّتها مستمدّة من سلطة الله، ومشيئته.

وقد ساعد تواطؤ الفقهاء والمتكلّمين على اتّخاذ هذا التصور حكماً شرعياً، فإذا بالامتثال للحاكم الجائر الظالم واجب شرعي، وعلى هذا النحو تقاطعت

(1) قام أركون بالحفر في التراث الإسلامي، والأحداث السياسية، ليخلص إلى أنّ للمسلمين حسّاً علمانياً انطلاقاً من النص القرآني، والتجربة النبوية في المدينة، وصولاً إلى نشأة الدولة الأموية، والدولة العباسية، فمن الخطأ الاعتقاد بأنّ الدولة الأموية والدولة العباسية دولتان دينيتان، وإنّما وسْمهما بهذه الصفة يعود إلى الدور الذي نهض به الفقهاء في التشريع للسلطة المنتصرة بحدّ السيف، وهو ما يجعلنا نتساءل، مع أركون: هل العلاقة بين الدين والسياسة من حقائق العقائد أم هي من صنع السياسة؛ التي حوّلت هذا الواقع إلى حقيقة متعالية على التاريخ؟

(2) نشير إلى ضرورة التمييز بين الجبرية (Fatalisme) والحتميّة (Déterminisme)، فلئن قامت الجبرية على بعد ميتافيزيقي، تخضع فيه الأحداث إلى علّة أولى حرّة قديرة، فإنّ الحتمية تتأسّس على العلاقة المنطقية (التسلسل) بين العلل الثانوية، ولا دخل فيها للعلّة الأولى .

مصالح المؤسسة السياسية مع مصالح المؤسسة الدينية، وهو ما خلق تصوّراً جديداً للعلاقة الاجتماعية في مختلف المجالات، قوامه «صمود ثلاث قوى مشكّلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات [وهذه القوى الثلاث هي] الله، والسلطة السياسية، والجنس»[1]، وهي، في المجمل، المحرّمات المشكّلة لـ«اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه» في الفكر الإسلامي.

وإذا ما بحثنا عن الخيط؛ الذي ربط -ولا يزال- بين هذا الثالوث، ألفيناه شديد الدّقة، يدور في فلك اعتبار الله، بما هو مصدر الوحي في التصور الإسلامي، هو مصدر السلطة بمختلف مستوياتها، ذلك أنّ الفكر الديني ما انفكّ ينشر بين المؤمنين عقيدة (الإسلام دين ودنيا). ولمّا كان الفاعل الاجتماعي المُمسك بالمعنى الإلهي، العارف به دون غيره، فإنّ ما يقوله الفقيه أو المفسّر...، هو ما أراد الله قوله، ومن خالف قول الفاعل الاجتماعي مرق عن دين الله، وحاد عن طريق الهداية الإلهية.

ولا تخرج عن هذا السياق محاولة «ضبط الجنس، والحياة الجنسية [... بـ] إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى [من الذكر]، وإبقائها فيها، [وفي المقابل نجد] الامتيازات والسلطات الموكلة إلى الرجل من القانون الديني، كلّ ذلك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلق، وإعادة إنتاجه، عن طريق الطاعة المباشرة؛ التي يقدّمها الابن للأب، أو البنت للأخ وللأب، أو المرأة للزوج، أو الصغير للكبير... إلخ. أمّا خارج العائلة، فنجد أنّ المؤمن يخضع للعالم (=رجل الدين)، والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية). وكلّهم يخضعون للأمير، أو السلطان، أو للخليفة، أو للإمام...»[2].

فكرة الطاعة، من هذه الزاوية، هي الفكرة الرئيسة؛ التي تأسّس عليها الفكر الدينيّ المتحجّر؛ الذي سعى إلى المحافظة على السلطة في مختلف

(1) أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط2، 1992م، ص10.
(2) المصدر نفسه، ص11.

المجالات (الأسرة، المجتمع،...)، فما يقع داخل الفضاء الخاص (الأسرة) هو امتداد لما يقع في الفضاء العام (المجتمع)، وفي هذا المجال يبدو أنّ السياسي هو مُحدّد الأدوار، فهو ربّ العباد، وما ربّهم الذي يعبدون إلّا أسير رؤية السياسي؛ التي يسعى الفقيه إلى منحها شرعية دينية...[1]، فإذا بإرادة الفقيه مرتبطة بإرادة السياسي، فما يقوله الأول يترجم ما يريده الثاني، وبهذا المعنى، فإنّ السياج الدوغمائي (La clôture dogmatique) ليس نتاج التعاليم الدينية؛ التي نجدها في النصوص المقدسة، بقدر ما هي نتاج التعاليم الدينية للفكر الديني؛ الذي يسعى، دائماً، إلى خلع التقديس على التقاليد، والأعراف، والمؤسسات الاجتماعية...، بتأثير من السلطة السياسية في أغلب الأحيان.

سلطة الفاعل الاجتماعي وانسداد أفق الإيمان بالإنسان:

انطلق أركون، في تحديده لماهية (العقل الديني)، من تصوّر مؤدّاه أنّ جميع الأديان، على اختلاف فضاءاتها الجغرافية، وأزمنتها، ومعتقداتها، تنبني على المسلمات نفسها[2]، بيد أنّ الاختلاف بينها ماثل في أنّ بعضها -لا سيما الفضاء المسيحي- تخلّص من سلطة الفاعلين الاجتماعيين،

---

(1) استعمل أركون مصطلح اللاهوت السياسي (La théologie politique) للإحالة على تواطؤ الفقهاء مع السياسيين، فالفقهاء لم يتردّدوا -في أغلب الأحيان- في منح السلطة السياسية شرعية دينية، حوّلت الشأن السياسي من شأن دنيوي إلى شأن ديني في المتخيّل الإسلامي.

(2) وضع أركون ثلاث مراحل لمشروع (نقد العقل الإسلامي) تتمثّل الأولى في إلحاق الإسلام بالأديان، التي انتصر فيها الخطاب العلماني على الخطاب الأرثوذكسي (المسيحية،..). أمّا الثانية، فتقوم على ممارسة قراءة نقدية على الإسلام توازي القراءة النقدية؛ التي مارسها الفكر الغربي على العقائد المسيحية. أمّا المرحلة الأخيرة، ففيها يولد العقل الجديد، فمثلما كانت هذه الخطوات وراء تقدّم الفكر الغربي؛ الذي استطاع قطع هذه المراحل في مراجعته لمسلمات العقل الديني المسيحي، فإنّها قادرة على الانتقال بالعقل الإسلامي من النزعة الانغلاقية إلى النزعة الأنسنية.

عندما تبنّى قيم الحداثة، وفي مقدّمتها العلمانية؛ التي تعني، بالأساس، الإيمان بالإنسان وبقدراته في ظلّ قيم إنسانية سامية (التسامح، حرية الاعتقاد،...).

لقد خضعت الأديان الكتابية - ولا يزال أغلبها- لسلطة الأوصياء، الذين يزعمون امتلاكهم أسرار الكلام الإلهي، وهو ما بعث أتباعها على عدم الاعتراف بأتباع الأديان الأخرى، وهذا الرفض يأتي من اعتقاد المؤمن التقليدي بأنّ التراث الذي ينتمي إليه مقدّس، وبأنّه يعلو على التاريخ، فالدوغمائي يُؤسس عقائده على فكرة محورية مدارها على أنّ الإيمان ليس بالتجربة الوجودية، أو المغامرة، التي يبني من خلالها الإنسان ذاته، ويحقّق حريته، التي تعدّ أهم فكرة نادى بها «القرآن الكريم»، وإنّما يكون الإيمان عندهم جملة من النواهي والأوامر الموجودة مسبقاً، والتي دونها لا يمكن «بناء علاقة صحيحة مع الله، والمحافظة على الميثاق الذي يربط الإنسان به»[1]، الأمر الذي جعل المنادين بضرورة الانقياد لهذه المسلمات في عداء دائم مع كلّ منزع تجديديّ يَعُدُّ الإيمانَ تجربةً متطوّرة ومتغيّرة، فالإيمان، بما هو اعتقادات، يجب أنْ يظلّ ثابتاً غير قابل للتحوّل في تقدير الدوغمائيين؛ الذين يرون «في كلّ جدّة، أو حداثة، [...] بدعة وانحرافاً»[2].

وفي هذا المستوى من التحليل، ألحّ أركون على ضرورة التمييز بين الإيمان والاعتقاد الدوغمائي، فالاعتقاد يقوم، بالأساس، على مبدأ التغيّر والتعديل بمقتضى تأثير الأزمنة والأمكنة، على أنّ التغيّر يظلّ في تقديره عملية هدم تحول دون «الازدهار الحرّ والأكمل لشخصية الإنسان فـ: [العقائد الدوغمائية] تعرقل تشكّل شخصيته بصفته ذاتاً حرّة ومسؤولة. أمّا الإيمان، فعلى العكس من ذلك تماماً، إنّه يخصّ الحميمية الداخلية للكائن

(1) أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص223.
(2) المصدر نفسه، ص224.

البشري وحريته. إنّه يخصّ تكوينه في العمق. و[في المقابل فإنّ] الإيمان صلب مقاوم [...] لأنّه مستقرّ في أعماق أعماقه [الإنسان. فالإيمان] يسهم في تربيته، وثقافته، وتطوّره»[1].

إنّ رجال الدين لم يسهموا في بناء رؤية إيمانية بقدر ما أسهموا -وما زالوا- في تحنيط الإيمان واختزاله في عقائد وطقوس خاوية لا تؤدي إلى تطوير ملكات الإنسان، وتحقيق السعادة والطمأنينة، التي يرغب فيها، بقدر ما تقوّي فيه نزعة التعصب والتحجّر بحكم طابعها السطحي والانغلاقي، وهو ما عدّه أركون عملاً مناقضاً لما جاءت به النصوص المقدّسة، ففيها كانت القيم الإنسانية (الحرية،..) أبعاداً للإيمان، الذي سرعان ما حرّف حرّاس النزعة الدوغمائية دلالاته، فأصبح اعتقاداً يُتوارث يقوم على طقوس، وعبادات، وممارسات، وأعمال مخصوصة، يجهل الوارث أسباب الاعتقاد فيها، وكيفية تكوّنها، وذلك بحكم أنّ الفاعل الاجتماعي قد أعطى نفسه منزلة الوسيط بين المؤمن والله.

الفاعل الاجتماعي هو صاحب السلطة المسيّرة لحيوات الجماعة والأفراد، وهو القادر على التحكم في مجريات الأحداث، والتصرف فيها، على نحو ما يرغب فيه، باستعمال المقدّس، وذاك ما فعله رجال الدين قديماً وحديثاً، سواء أكانوا مسلمين أم يهوداً أم مسيحيين...، ومن شأن هذه السلطة أنْ تجعل الإنسان المؤمن فاقداً للحرية، يقتصر دوره على الاستزادة من علم الفاعلين؛ إذ لا حقّ له في استعمال العقل، أو الذهاب مذهباً مخالفاً لما رأى الفاعل الاجتماعي.

حاجة السياسي إلى اعتقاد المؤمنين بوَحدة الحقيقة:

يقوم الرأي الدوغمائي على تصلّب عقائدي يسعى، بطرق مختلفة، إلى فرض نفسه على المؤمنين بوصفه الرأي القويم، فالدوغمائية، في أبسط

(1) المصدر نفسه، ص222.

تعريفاتها، هي مجموع المعتقدات والرؤى؛ التي يؤمن بها الأرثوذكسي، باعتبارها من المسلمات، التي لا يجب مناقشتها، أو مراجعتها، وإنّما يجب الأخذ بها، والتسليم بما تنطوي عليه من عقائد راسخة أضحت، بمرور الزمن، بمنزلة الحائط السميك؛ الذي يصعب خرقه، وهو ما جعل من الانغلاق على حقائق الذات شكلاً من أشكال رفض الواقع، ومتطلباته، وذلك بالعيش في عوالم الخرافات، والعجائب، والمعجزات، والخوارق...

وفي خصوص هذه المسألة، لاحظ أركون أنّ الخطاب الدوغمائي يقوم على مفارقة عجيبة، فهو؛ إذ يرفض الأسطورة، وينفيها، يخلق أساطير وخرافات يريد من المؤمنين الاعتقاد فيها[1]، وهو ما يُمثّل عائقاً يحول دون تبيّن أسّ الأديان، ونصوصها المقدّسة، فهي، في جوهرها، رسالة حثّ على القطع مع الموجود الذي فَقَدَ أهميته، في حين يعمد الخطاب الديني/ الفاعلون الاجتماعيون إلى إرساء فكر جامد.

إنّ للنزعة الأرثوذكسية آلياتِ اشتغال تجعل منها خطاباً مقنعاً بالنسبة إلى أصحابها ومعتنقيها، فالخطاب الأرثوذكسي قائم على مبدأين متداخلين، وهما: الإقرار بأنّ الحقيقة لا تكون إلّا واحدة، وأنّ الرأي، الذي يتّبعه المدافعون عن هذه الرؤية، هو الموقف السليم، وما دونه خطأ ووهم، ما يؤدي، بالضرورة، إلى تقوية المنزع الإقصائي الإلغائي، ولكي يبيّن الباحث أخطار هذا الطرح، نظر في خصائص آليات اشتغال العقل الديني، الذي يستند، في تقديره، إلى مقالات عديدة، منها: القول بالإجماع، فالإجماع ليس أصلاً من أصول الفقه، بقدر ما يمثل آلية من آليات الإقصاء المُمنهج/ المقصود للرأي المخالف[2]، فبحجة مخالفة الإجماع، تمّ إقصاء أتباع

(1) أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص90.

(2) مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونية ومحاكاة المشروع النقدي للعقل الإسلامي، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (الجزائر)، ط1، 2013م، ص105.

المذاهب المخالفة (الشيعة، الخوارج، السنة،...)، والأديان (اليهودية، المسيحية، الإسلام،..) فالنزعة الأرثوذكسية نزعة تمجيدية منغلقة تزعم أنّ ما تؤمن به هو المطابق للحق؛ الذي جاء في النص المقدس، وفيما يتصل بهذه المسألة، أشار أركون إلى أنّ الفكر الأرثوذكسي (الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي...) لم يعِ أنّ النصوص المقدسة، وفي مقدمتها النص القرآني، لا تقوم على أوامر أوَ نواهٍ منظمة للشأن الديني، وإنّما هي، قبل كلّ شيء، مبنيّة على قيم ومبادئ. وفي المقابل، نبّه أركون على ضرورة الوعي بأنّ الفكر الأرثوذكسي حوّل القراءات الفقهية والكلامية ورسائل الآباء والأحبار إلى سلطة مقدّسة، ففي التاريخ الإسلامي، تمّ رفع ما أنجزه السلف (الشافعي، الكليني ت 329 هـ، ...) إلى مرتبة يصعب معها التمييز بين الجهد البشري، وما أقرّه الله، ولذلك شدّد أركون على ضرورة الوعي بأهميّة تفكيك الطبقات المتراكمة على النصّ المقدّس؛ إذ علينا أنْ نفصل بين النص المقدّس، والنصوص الحواف (كتب التفسير، كتب الفقه، ...) التي تشتغل بالنص المقدس، فالمفسّرون، والمتكلّمون، والفقهاء، و... لا يفسّرون النص القرآني، بمعنى أنّهم يحاولون تبيّن مقاصده ودلالات الآي، بقدر ما يقدّمون عقائد لم تنزل من السماء، وإنّما هي من وحي أقلامهم، ولمّا كان الأوصياء وحرّاس الإيمان مالكي مفاتيح الغيب، فإنّ اكتمال الرسالة السماوية لا يتحقّق من خلال اتصال المؤمن بالوحي (القراءة المباشرة)، وإنّما يتحقّق بالاتصال بالفاعل الاجتماعي، والامتثال له، وبهذا التصوّر أُغلقت حرية البحث أمام العقل البشري؛ الذي اقتصر دوره على التعرّف والحفظ. ولتجاوز هذا الوضع لا بدّ، في تصوّره، من تجريد تلك المدوّنات من صفة القداسة، وذلك بقصد الكشف عن تاريخيتها بإبراز أنّها لا تعدو أنْ تكون جهداً بشرياً بالأساس؛ أي: الإقرار بأنّها حقائق نسبية وضعها البشر في ظروف وأحوال معيّنة، فما اعتقد الناس بأنّه شريعة مقدسة صالحة لكلّ زمان ومكان؛ إنّما هي في الأصل اجتهاد بشري محكوم بمتطلّبات العصر؛ الذي نشأت فيه تلك

المحاولات، فاجتهادات أبي حنيفة النعمان (ت 150هـ)، ومالك بن أنس (ت 179هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ)، وغيرهم، كانت مُلائِمة للمعرفة الدينية، ومتطلبات العباد في بلادهم، وقياساً على ذلك، فإنّ على (العقل الإسلامي المعاصر) أنْ يأخذ، في الحسبان، مستجدات العصر، وهو ما عبّر عنه أركون بالدعوة إلى الانتقال من طور الاجتهاد إلى طور العقل النقدي[1].

إنّ (نزع القداسة) عن الموروث الديني من شأنه أنْ يفتح الباب للعقل النقدي، بما يُؤسس لثقافة الاختلاف في جميع المجالات، بما في ذلك الدين، فالإيمان المتزايد بأنّنا نحن مَن يملك الحقيقة، دون الآخرين، يقود إلى تأويل التناقضات بين الواقع المعيش والمرجعية الدينية بطريقة تعسفية تلغي الواقع والتاريخ.

إذاً، مشكلة الفكر الأرثوذكسي، من هذا المنطلق، لها بعدان، يتمثّل الأول في القطيعة مع الواقع، ومع النص التأسيسي، ومتطلبات الإنسان، فإذا بالفكر الإسلامي المعاصر يقع بين قطيعتين؛ قطيعة مذمومة مدمّرة للعقل الإسلامي أساسها نبذ الواقع، وقطيعة أخرى محمودة مأمول تحقّقها مدارها على القطع مع الماضي، بما هو سلطة تعيق العقل والفعل الإنساني الحرّ المسؤول. أمّا البعد الثاني، فيظهر في مقاطعة الأرثوذكسي للعالم، وطلب الوَحدة، ورفض الحوار مع الآخر المغاير. فإذا بالانغلاق على الذات موقف مناقض لمنطق التاريخ ومقتضياته، فالواقع المعيش، والفتوحات المعرفية، في مختلف المجالات الإنسانية، يؤكّدان أنّ الاكتفاء بما قدّم السلف، واجترار مواقفهم وأقوالهم المأثورة، يلغي حقائق الواقع ومتطلباته، وبهذا المعنى، فإنّ العيش في غياهب الماضي، وجرّ الحاضر له أضغاث أحلام، لا تسمن ولا تغني من جوع.

---

(1) أركون، محمّد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط2 .

ما بين المثقف والفاعل الاجتماعي من انفصال وتباعد:

إنّ سنّ قواعد للإيمان، ونهوض الفاعل الاجتماعي بدور الهادي والقائد؛ الذي يجب الامتثال له، وَضعٌ ترتّب عليه نزوع الفكر الديني إلى إغلاق آفاق التفكير، وتقييد عمل العقل، ويتمّ هذا الأمر باختزال مفهوم الإيمان والمعرفة[1]، فالأرثوذكسي يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الإيمان متطوراً في جميع مستوياته من مضامين، وأساليب، ومباحث، بتأثير من المنجزات العلمية، والمستجدات الثقافية والفكرية، فالإيمان «قد حُدّد في الماضي مرةً واحدة وإلى الأبد [وتأسيساً على ما سبق]، فإنّه ينبغي أنْ نعيد المؤمن إلى هذا الإيمان بالذات، أو نبقيه فيه [...]، لأنّه الإيمان الوحيد الصحيح، [وبهذا الشكل هم] يعلّقون حرية تفسير الإيمان، أو يغلقونها تماماً»[2]، متجاهلين، بذلك، أنّ الإيمان «مشروع حياة إنّه (الإيمان) من ينتج الوجود»[3]. ومن آيات جمود الفكر الأرثوذكسي اختزاله المعرفة في «مجرّد التعرّف إلى الشيء، لا المعرفة الحقيقية به»[4]، وذلك بالنسبة إلى مختلف الحقول المعرفية والاجتماعية (الأخلاق، السياسة،....)، وبخصوص هذه المسألة، انحسر دور المثقف، وتعاظم دور الفاعلين الاجتماعيين؛ الذين مثّلوا مصدر المعرفة الحقيقية، فـ (حرّاس الإيمان) سعوا -وما زالوا- إلى اختزال تلك المغامرة الوجودية للمؤمن في جملة من الأوامر والنواهي؛ التي من شأنها أنْ تجعل منه مجرّد مأمور بدلاً من أن يكون محور التجربة الإيمانية، وشرطها الرئيس. ومن شأن سلطتهم القائمة على علاقة تلازمية بين الأمر والامتثال للأمر أنْ تؤدّي إلى كبح الممارسة النقدية، وسدّ

(1) إنّ علاقة الإيمان بالمعرفة تُعدّ من أهمّ المباحث، التي يشتغل عليها الفكر المعاصر المهتم بالمسألة الدينية. راجع في هذه المسألة:
Derrida (Jacques): Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon, Seuil, Paris

(2) أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص224.

(3) المصدر نفسه، ص255.

(4) أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص10.

أبواب التفكير الحرّ، وتعود المسألة -في تقدير أركون- إلى طباع الدوغمائي، فهو ميّال إلى تجاوز قلق السؤال والبحث؛ إلى وداعة المسلمات المتوارثة، فهو يبحث، دائماً، عن القوالب الجاهزة؛ التي توفّر له أسباب التعلق بالماضي، بما هو المثال والنموذج الذي يجب الاقتداء به، ومن ثمّ، قوّة مسلماته متأتية من عجزه عن التفكير، وممارسة الحس النقدي.

ثمّة قطيعة بين الإسلام، بما هو نزعة فكرية منفتحة، والإسلام، باعتباره جملة من القوانين (الشرائع) والطقوس المتحجّرة، ومن أجل أنْ يبيّن أركون القوى الفاعلة، التي كانت وراء هذه القطيعة، ميّز بين المثقف وبقية الفاعلين الاجتماعيين، فـ «المثقف يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين؛ لأنّه الوحيد الذي يهتمّ بمسألة المعنى»[1]، معتبراً أن الساحة الثقافية في الإسلام قد وصلت إلى أوجها في القرن الرابع من الهجرة، ففي ذلك العصر كان المثقفون (الأدباء/ العلماء) «يمارسون المعرفة النقدية بكلّ طيبة خاطر، دون أنْ يحسّوا بالحرج بسبب العقائد الدينية، أو يخشوا من النتائج والانعكاسات الإيديولوجية لعملهم، كما أنّهم كانوا يواجهون قصداً الصراعات والتوتّرات الناتجة عن المجابهة اليومية بين العلوم العقلية وإكراهات الدين، أو أوامره»[2].

من هذه الجهة، إنّ المثقف/ الأديب[3]/ العالم، كان يمارس النقد الحرّ والمستقل، دون أنْ تؤدّي هذه الممارسة إلى إلغاء الفكر الديني، أو التّقليل من شأن الظاهرة الدينية، ويضرب على ذلك أمثلة عديدة بدءاً من الجاحظ

---

(1) المصدر نفسه، ص6.

(2) المصدر نفسه، ص7.

(3) عدّ أركون «الأدب» المصطلح العربي الحامل للدلالات المتصلة بالمصطلح اللاتيني (Humanistas)، ومع ذلك يفضّل أركون استعمال الأنسنة -بدلاً من الأدب- في كتبه المنقولة إلى العربية. وقد بيّن في الكلمة التي ألقاها أركون، يوم تسلّم جائزة ابن رشد للفكر الحرّ (2003م، معهد غوته برلين 06/ 12/ 2003م)، أسباب ذلك.
راجع: http: www. Ibn-rushd.org/arabic/Laudatio-A-03.htm

(ت 255هـ)، والكندي (ت 256هـ)، والفارابي (ت 339هـ)، ومسكويه (ت 412هـ)، والتوحيدي (ت 414هـ)، وابن سينا (ت 427هـ)، وصولاً إلى ابن رشد (ت 595هـ)، فابن خلدون (ت 808هـ).... وعلى الرغم من أنّ الثقافة العربية الإسلامية قد بدأت، منذ القرن الثاني، تنزع إلى الاختصاص، وفصل الدوائر المعرفية بعضها عن بعض، فإنّ النزعة الأنسنية كانت نزعة تأليفية تجلّت ملامحها الرئيسة في تعريف الأديب بأنّه الآخذ من كلّ شيء بطرف، وهو تعريف يؤكّد نزعة الإلمام عند الأنسني المسلم، وأنّ المعرفة نابعة من التبحّر في العلوم العقلية والنقلية، وتبيّن وجوه تكاملها، وممارسة النقد بحثاً عن أفق جديد للمعرفة يتجاوز البعد التقعيدي.

دوغمائية الفكر الإسلامي المعاصر والدراسات الاستشراقية:

تتحكّم الرؤية التقليدية -في تصوّر أركون- في الفكر الإسلامي المعاصر، ومأتى هذه السيطرة سطوة النزعة اللا تاريخية، وفيما يتعلّق بهذه المسألة ميّز بين مستويين من الانغلاق في الفكر المعاصر، يتصل الأول بالإنتاج الإسلامي، في حين يتعلّق الثاني بمحاولات المستشرقين، الذين راموا قراءة الموروث الديني الإسلامي، والبحث فيه من منطلقات المنهجية الفيلولوجيّة (La philologie)، ففي المستوى الأول، عمد إلى إبراز أمرين، تجلّى الأوّل في الفصل بين الحداثة، بوصفها ظاهرة فكرية وثقافية، والحداثة بما هي انخراط في الزمن المعاصر، فابن رشد، والجاحظ، والتوحيدي، وجلال الدين السيوطي، (ت 911هـ)، ومسكويه... أصحاب مشاريع فكرية متميّزة[1]، في حين أنّ أغلب المشاريع المعاصرة هي مشاريع رجعية لم ترتقِ إلى ما وصل إليه القدامى من وعيٍ فكري، وجرأة نقدية. أمّا الأمر الثاني، فتمثّل في الإقرار بوجود خطابين متباينين في الأسس، ولكنّهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة، وهي عدم معالجة القضايا اللامفكر فيها، ومدار الخطاب

(1) أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص60.

الأول على الفكر الديني التقليدي الممجّد للماضي[1]. أمّا الخطاب الثاني، فقوامه محاولات المفكّرين المسلمين؛ الذين لم يستطيعوا الخروج من قيود الرؤى التقليدية، على الرغم من امتلاكهم نواصي علوم ومناهج ومقاربات غربية حديثة، فالإلمام بالمكتسبات المعرفية المعاصرة، والفتوحات العلمية في الإنسانيات، لم يؤدّ بهم إلى إنتاج رؤية واضحة متحرّرة من سلطة الموروث الديني؛ إذ نبّه أركون على مشاريع حديثة في الزمن، لكنّها تصدر من رؤية تقليدية (محمّد عابد الجابري، ت 2010م، هشام جعيط،...). أمّا فيما يتّصل بالدراسات الاستشراقية، فقد عدّ أركون (الإسلاميات التطبيقية) المشروع النقدي؛ الذي جاء لتجاوز نقائص (الإسلاميات التقليدية/ الكلاسيكية Islamologie classique)، ومن أهمّ مؤاخذات أركون على المستشرقين أنّهم تحدّثوا عن الإسلام انطلاقاً من فرضيّات ومسلمات فلسفية وإيديولوجية خاصة بهم[2]، فالمستشرقون لم يستفيدوا من التطوّر الحاصل في العلوم الإنسانية[3]؛ إذ وقعت الدراسات الاستشراقية في اجترار مقاربات وصفية وتقليدية، مثل التصور الفيلولوجي الذي فَقَدَ قيمته العلمية.

لقد سيطرت النزعة الأصولية، والرؤية التمجيدية على الخطاب الإسلامي، وحاد أغلب المستشرقين عن الموضوعية العلمية في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، ونصوصها المؤسسة، ما انتهى بهم إلى تأسيس صورة نمطية لها مسلماتها؛ التي سيّجت كلّ قراءة حاولت تبيّن جوهر الإسلام. وهو ما جعل أركون يعدّ (نقد العقل الديني) دعوة إلى نقد أساليب قراءة الموروث

---

(1) تظهر سيطرة هذا البعد على الفكر الإسلامي المعاصر، وبنية تفكير الجماعات الإسلاموية، في رفعها شعارات تتصل بالماضي أكثر من اتصالها بالواقع المعيش للمسلمين.

(2) أركون، محمّد، العَلمَنة والدّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص37.

(3) أركون، محمّد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط4، 2011م، ص17.

الديني الإسلامي في الدراسات الإسلامية، والدراسات الاستشراقية على حدّ سواء[1].

كيف نتجاوز الخطاب الدوغمائي:

إنّ امتداد الخطاب الأرثوذكسي، زمناً ومكاناً، حوّله إلى سلطة تتحكّم في معتقدات العباد، وذلك ببناء رؤية منغلقة للإيمان تقوم، في الأساس، على حصر الإيمان في القيام بجملة من الأعمال، والطقوس التعبّدية، على أحسن وجه . فالفاعلون الاجتماعيون، بما لهم من قوّة تحكّم في الخطاب الديني، وبنية المجتمع، سعوا إلى فرض رؤية مخصوصة للتاريخ، وتأسيس عقائد سرعان ما أصبحت مصدر التشريع والأحكام التي تتحكّم في بنية العقل الديني، وتضع أمامه (سياجات دوغمائية) اختزلت تاريخاً طويلاً من الممارسات المكبّلة للنقد، الأمر الذي يتطلّب منّا تحطيم الأنصاب؛ التي نحتها الفاعلون الاجتماعيون؛ الذين أملوا على المجتمع ما لا يمكن التفكير فيه، وكلّما تأخّرنا في القيام بإزاحة ركام الأصولية الجاثم على العقل الإسلامي، يزداد السياج الدوغمائي نفوذاً، ويشتدّ عوده، وينمو زرعه في الثقافة الإسلامية[2]، ما يؤدي إلى وجود طبقات متراكمة من الممارسات الدوغمائية؛ التي تحول دون المساهمة في إنتاج الحداثة وما بعد الحداثة (Postmodernité/méta modernité)، ولا مخرج من هذا المأزق الحضاري والفكري إلا بتوخّي قراءة نقدية تتجاوز فكرة الصراع إلى الحوار العقلي، ويتمّ هذا بالتمييز بين «المعنى الحقيقي الحرّ [دور المثقّف...]، والمعنى الإيديولوجي؛ الذي يشكّله الفاعلون الاجتماعيون، بحسب لغة علماء الاجتماع بحقّ»[3].

---

(1) المصدر نفسه ص66-67، وص329.

(2) انظر: السيد، رضوان، المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون المشروع وطرائق التعامل والنتائج، ضمن كتاب محمّد أركون: المفكّر والباحث والإنسان، مصدر سابق، ص23.

(3) أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص208.

القراءة التاريخية وتجاوز الجهل المقدّس والجهل المؤسَّس[1]:

إنّ الخطابات الإسلاموية المعاصرة (الثورة الإيرانية، الإخوان في مصر،...)، والأنظمة السياسية العلمانية القائمة في الفضاء الجغرافي الإسلامي، تسعى إلى المحافظة على سلطتها الرمزية والفعلية، ويقدّر أركون أنّ قدرة الخطاب الإسلاموي على التأثير في المجتمعات المسلمة يعود إلى أسباب ثلاثة، وهي: حسن استغلالها للأحداث بما يحقّق مصالحها، فالصراع ضدّ الاستعمار الغربي، وانتصار الدول الغربية لإسرائيل، وانتصاب الأنظمة القمعية التي تسعى إلى توطيد أركان حكمها بنشر الأمّية والتخلف، مكّن الجماعات الإسلاموية، بخطابها التعبوي (الجهاد، نصرة الدين، محاربة الطاغوت، إقامة حكم الله في الأرض،...)، من أنْ تنتشر بين الأوساط الاجتماعية المختلفة، وبمستطاع هذه النزعة الأرثوذكسية أنْ تحدّ من أفق الفكر الحرّ، فتزايد الأنصار يمثّل قوّة ضغط على المثقفين المسلمين، فباسم الانتصار للإسلام تمّت تصفية المثقفين، والحدّ من حرياتهم، وتمّ، باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، إقصاء الفكر العقلاني قديماً وحديثاً، وفي خصوص هذه المسألة، أشار أركون إلى أنّ مصالح الأنظمة الاستبدادية تشارك التيارات الإسلاموية المصالح، فهي جميعاً تخشى على مصالحها من الفكر الحرّ، ولكي تحمي نفسها تعمد إلى تقوية جذور (الجهل المقدّس)، و(الجهل المؤسس)، وهما جهلان موصولان بصناعة العقول، والروح النقدية، فالنظام التربوي في المجتمعات الإسلامية لم -ولا يزال- يتأسس على رؤية واضحة، ذلك أنّ البرامج التعليمية لا تفتح حقول المعرفة، ولا تساعد على بناء عقول ناقدة، وإنّما تسعى إلى ترسيخ الاعتقادات الدوغمائية بتقديم الحقائق الدينية، باعتبارها حقائق مكتملة تشكّلت في لحظة

---

(1) استعار أركون مصطلح الجهل المقدّس من (Olivier Roy) الذي ألّف كتاباً بعنوان:
La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture, Editions du Seuil, Paris, 2008.

من التاريخ، وما يجب على الإنسان المعاصر سوى معرفتها واتباعها، فنتيجة إيمان المسلمين بالمصدر الإلهي للعقل، أصبح التدخّل الإلهيّ في التّاريخ واضحاً، فالوحي هو مصدر المعرفة الكليّة، وبهذا الشكل، عُطّل عمل العقل. أمّا الدوغمائية؛ التي سعت الأنظمة السياسية العلمانية إلى نشرها، فقد اتخذت مسلكاً آخر يقوم على توظيف الكفاح الإيديولوجي؛ الذي فرضه علينا التاريخ (الاستعمار...) بنشر مفاهيم الدولة الوطنية، والدولة القطرية، والدولة القومية...، فكان من أهمّ نتائج التوظيف السياسي لمشاعر الناس وعواطفهم تنامي نزعة اللاتسامح.

وفي هذا المستوى، أشار أركون إلى أنّ التاريخ خُطّ -ولا يزال- وفق إملاءات إيديولوجية، وبتأثير من نزعات ميثولوجية، فنحن لم نكتب بعد التاريخَ؛ لأنّنا لم نستطع التخلّص من قيود الرؤى التقليدية. وفي هذا السياق، يثير محمّد أركون مسألة في غاية التعقيد تتمثل في دور التعليم في بناء الرؤية التاريخية، متسائلاً عن موقع المسلمين من كتابة التاريخ، فنحن نُدرّس، في جميع مؤسسات التعليم، تاريخ الفكر والثقافات المتوسطية، بمنأى عن تاريخ الإسلام، ونسعى، من خلال تلك المقاربة، إلى إقامة مقابلة بين ضميرين نحن/ هم، وبين الضميرين حدّ فاصل بين الخير والشر[1]، وهي مقابلة لا تخبر عن حقيقة علاقات التواصل والتواشج؛ التي نشأت بين شعوب وثقافات وحضارات وأديان المتوسط في غابر الأزمان، فنحن بحاجة إلى البحث العلمي لبناء قراءة تأليفية ناقدة لفكرنا، انطلاقاً من الأرضية الإسلامية دون تعصّب، وبعيداً عن أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة؛ إذ لابدّ من وضع مناهج جديدة للتدريس تقوم على الأخذ بمنجزات العلوم الإنسانية، بما يجعل من المعرفة المكتسبة قائمة على النسبية، وذلك بوضع العقل الفكري الإسلامي على محكّ النظر النقدي، وبما يحوّل الدين إلى ظاهرة اجتماعية

(1) Mohammed Arkoun, Joseph Maila; De Manhattan a Bagdad: Au - dela du Bien at du mal, Descle. Paris. 2003

تقوم على مبدأ تدافع التأويلات، وتنازعها (Le Conflit des interprétations).

ثمّة فرق واضح بين الخطاب الإيديولوجي والخطاب العلمي، فالأول -بمختلف أشكاله- يسعى إلى نشر الجهل باستغلال المتخيّل الإسلامي، بما يؤدّي إلى اعتبار الخطاب الأرثوذكسي الخطاب الوحيد الممثل للإسلام، وهو ما يتجلّى في تكرار مجتمعاتنا لعقائد دوغمائية، دون أنْ تخضع تلك العقائد إلى النقد المتفحص.

دور العلمانية[1] في تفكيك العقائد الدوغمائية:

يتصوّر أركون أنّ ما يقع اليوم، في المجتمعات الإسلامية، هو إعادة إنتاج للخطاب الديني التقليدي، فالحركات الإسلاموية المعاصرة (الإخوان المسلمون، الحركات التمامية،...)، والثورات الإسلامية (الثورة الإيرانية،...)، والأنظمة العلمانية المُمسكة بالسلطة في البلاد الإسلامية، ترفد من رؤية واحدة مؤداها «الوقوف بالمرصاد للنظام العلماني [الحقيقي]؛ الذي يتضمّن الخروج من السياج الدوغمائي المغلق»[2].

ولا يفوتنا، في هذا المقام، الإشارة إلى أنّ أركون ميّز بين العلمانية (Laïcisme) والعلمنة (Laïcité)[3]، فالأولى نزعة مادية لا تُعنى بالجوانب الروحية، وبهذا الشكل اختزلت مسألة العلمية في قضية فصل الدين عن الدولة، وفي المقابل، إنّ الثانية تصوّر معرفي يقود، بالضرورة، إلى تبيّن ماهية (الفضاء الاجتماعي التاريخي)؛ الذي يقوم بالأساس على تداخل بين

---

(1) عَدَّ أركون أنّ المعاني المستفادة من استعمال كلمة العلمانية تظلّ في ذهن القارئ العربي المسلم سلبية؛ لأنّ الترجمة أفقدت مصطلح (laïcité) الأسس التي بُني عليها، فالعلمانية مصطلح فرنسي لا يمكن تبيّن دلالاته ما لم نقف على تاريخ الفكر الفلسفي والفكر الديمقراطي الغربي الذي أنتجه.

(2) أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص10.

(3) أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص23.

الفكر، والدين، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة[1]، وبهذا المعنى، إنّ العلمانية لا تعني -في تصوّره- فصل الدين عن السياسة (الدولة)، بقدر ما تعني: «موقفاً للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو التوصل إلى الحقيقة»[2]، وهو، بذلك، قدّم تصوراً جديداً للعلمانية يختلف عن التصوّر الغربي، فالعلمانية، في أوربة، كانت نتيجة لظروف سياسية عاشتها أوربة، لاسيما حروب الأديان، ومن ثمة كان الفصل بين الدولة والكنيسة ضرورة سياسية واجتماعية، فانتهى زمن السلطة الكهنوتية لرجال الدين، باعتبارها مؤسسة سلطوية أكثر منها مؤسسة روحية[3]، مؤكّداً أنّ العلمانية، بدءاً من عصر الأنوار، لم تتخلّص من عقيدة الخلاص، فهي استبدلت النظر إلى السماء بالنظر في الأرض، وهو ما انتهى بالفكر الغربي إلى مآزق عديدة (السؤال عن القيم،..) فرضت عليه التفكير في فتح آفاق جديدة للعلمانية.

إنّ التصوّر الجديد للعلمانية مكّنه من الخلوص إلى أنّ للعلمانية وجوداً في الثقافة العربية الإسلامية[4]، فالمعتزلة هم أوّل اتّجاه فكري تشبّع بالنزعة العلمانية[5]، ولكنّ هذا التوجه الفكري سرعان ما تمّ وَأْدُه باتخاذ العباسيين

(1) أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص22.
(2) أركون، محمّد، العَلمَنة والدّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص10.
(3) نشير، فيما يهمّ هذه المسألة، إلى أنّ معركة النزعة العلمانية مع الكنيسة لم تكن بالأمر الهين، فالكنيسة رفضت الحداثة وواجهتها. انظر: القرواشي، حسن، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس، ط1، 2005م.
(4) نشير إلى أنّ هذه الفكرة تقاسمها مع أركون مفكّرون عرب مسلمون مجدّدون، أمثال: علي حرب. انظر: ص67 من كتابه: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2000م.
(5) يستدلّ أركون على هذه الفكرة بعدِّه مناقشةَ المعتزلة قضية خلق القرآن موقفاً علمانياً، بالنظر إلى إعطائهم الأولوية للواقع والتاريخ على الغيبي، انتصاراً منهم للإنسان. راجع: أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص60.

الموقف الأشعري (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ت 324هـ)، موقفاً رسمياً للدولة الإسلامية، وما زاد من انكماش المنزع العلماني- الأنسني، في التاريخ الإسلامي، تراجع الدور الذي نهضت به الطبقة البرجوازية (التجّار)[1]، وكي نستعيد روح العلمانية يجب العمل على ربط الصلة من جديد بيننا وبين العصر البورجوازي في تراثنا، والعودة إلى ميراث ذلك الجيل من المفكرين العقلانيين النقديين، من أمثال التوحيدي، والجاحظ، ومسكويه... الذين كانوا حداثيين وعلمانيين في رؤاهم، ومواقفهم.

إنّ العلمانية لا تمثّل عنده الطريق القويم للتحرّر من أسر الخطاب الدوغمائي، فحسب، وإنّما هي، أيضاً، الطريق القويم لاسترجاع جوهر الإسلام، وعلى أسس ذلك، ميّز أركون بين الإسلام والظاهرة الإسلامية[2]، فالأول لا يعادي العلمانية، فهو «ليس مغلقاً في وجه العلمنة [...]»[3]. أمّا الظاهرة الإسلامية، فهي من نسج (الفاعلين الاجتماعيين)، الذين يسعون إلى امتلاك الساحة السياسية، والسيطرة عليها، وهو موقف يتطابق مع رؤية الأحزاب السياسية في الغرب. ولا يخرج عن هذه الرؤية خطاب الحداثة، فهو قائم، أيضاً، على دوغمائية من نوع مخصوص مفادها أنّ الإسلام والعلمنة/العلمانية في عداء، وهو ما عَدَّه أركون أحد تجليات الفكر الوضعي، وفي هذا الرأي، تجنٍّ على الإسلام والمسلمين لا بدّ من مراجعته بإعادة السؤال عن أسس الفكر الحداثي الغربي، وممارسة مقاربة نقدية عليه بالاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية، بقصد «تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلمانوي، والتاريخوي، والوضعي، عندما

---

(1) قَارن أركون بين البورجوازية المسلمة والبورجوازية الغربية، فلئن أفضى تقلّص دور الأولى إلى انتشار الخطاب الدوغمائي المتشدد المنغلق، فإنّ الثانية استطاعت محو الحدود الفاصلة بين الحقل الديني والممارسة النقدية.

(2) راجع: قانصو، وجيه، قراءة النص القرآني في أعمال محمّد أركون، ضمن كتاب: محمّد أركون، المفكّر والباحث والإنسان، مصدر سابق، ص75.

(3) أركون، محمّد، العَلْمَنة والدّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص59.

اختزل الظاهرة الدينية إلى [كذا/ في] مجرّد صيغ عابرة زائلة، واستلابيّة، وباطلة»[1].

إنّنا إزاء صنفين من العلمانية، وهما: العلمانية المعتدلة، والعلمانية النضالية، فلئن كانت الأولى تحريراً للإنسان، وفق مبادئ كونية تقوم في الأساس على احترام الآخر، وحرية التعبير والاعتقاد والتفكير، بما يضمن للفرد والجماعات الإبداع والخلق، فإنّ الثانية خطاب متطرّف إقصائي لا يختلف في جوهره عن الخطاب الديني الدوغمائي، فالعلمانيون المتطرفون (les laïcités militants) لم يستوعبوا أنّ العلمانية تصوّر معرفي في الأساس يروم أنْ يكون موقفاً حرّاً منفتحاً، دون أنْ يؤدّي ذلك، بالضرورة، إلى إخراج الدين من دائرة التفكير التاريخي والثقافي[2]، الأمر الذي دعت إلى تجاوزه النزعة العلمانية الجديدة (La nouvelle laïcité)، **فهي؛** إذ تقرّ مبدأ فصل الدين عن الدولة، لا تنادي بإلغاء الأول.

وبهذا الشكل فإنّ الموقف العلماني أساسه إعادة فهم لدور الدين في حيواتنا باتخاذ موقف نقدي حيادي تجاه كل الأديان. فالمشروع العلماني في تصور أركون لا يمكن فصله عن التصور الأنتربولوجي المعاصر؛ الذي يعمل على إرساء دراسة مقارنة للأديان، وهو ما يتّضح في قوله «نريد...أنْ نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل، وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلاً، أو المسيحية»[3].

القراءة التاريخية وفتح أبواب الأنسنة العربية الإسلامية من جديد:

عَدَّ أركون علاقة الأنسنة بالعلمانية هي علاقة الوجه بالقفا، فالأنسنة

(1) أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص79.

(2) اتخذ أركون من تجربة كمال أتاتورك مثالاً على ذلك، فأتاتورك استطاع انتزاع تركيا من التخلّف في جميع المستويات، وذلك بما حققّه من إنجازات عمرانية، واقتصادية، ومادية، ولكنّ فرضه العلمانية على المجتمع التركي لم يؤدِّ إلى تغيير بنية المجتمع. أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص67 - 71.

(3) أركون، محمّد، العَلمَنة والدّين- الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص14.

الإسلامية الكلاسيكية هي «ذات تكوين علماني»[1] وهو ما دفع بأركون إلى الإلحاح على ضرورة استعادة الموقف الأنسني، فما حدث في الثقافة العربية الإسلامية -في تقديره- صراع بين العقل الديني والموقف الأنسني، وهو صراع انتهى باكتساح الأول للفضاء الثقافي والفكري، وتلاشي الثاني، ومن أهم مظاهر هذا التراجع الفكري والثقافي انتصار الفقهاء والفكر التأصيلي على الفكر الفلسفي المؤمن بالعقل، فالفكر التأصيلي الذي أرساه الفاعلون الاجتماعيون أصبح إيديولوجيا مسيّجاً للعقل الديني؛ الذي يجب أنْ يكون في تقديره عقلاً متجدّداً متحرراً من سلطة الأوصياء والمؤتمنين. فمسألة تقعيد الأصول والفروع، والرجوع إلى النصوص المؤسسة (كتب الفرق،...) للظاهرة الدينية؛ هي وَضْعٌ للمقاييس التي من خلالها تقيّم الأشياء، وتقوّم.

وقد عَدَّ أركون ابن رشد آخر الفلاسفة؛ الذين انتصروا للفكر الأنسني من خلال مطالبته بتجاوز الاقتصاد، وفتح باب الاجتهاد (نهاية المقتصد وبداية المجتهد)، بيد أنّ هذا المطلب لم يلق الصدى المأمول بحكم سطوة الفقهاء، وهو ما أدّى إلى غياب البعد الأنسني عن الفكر الإسلامي بغياب فيلسوف الأندلس، وهي لحظة مفصلية انقطعت معها أسباب اتصال المسلمين بالفكر العقلاني.

لم يكتف أركون بتفكيك المرجعيات اللاهوتية المؤسسة للانغلاق والداعية إلى إلغاء الآخر والمشرّعة لاستعمال العنف ضدّه باسم المقدّس، وباسم امتلاك الحقيقة المطلقة فحسب[2]، وإنّما سعى أيضاً إلى بناء تصوّر متكامل للخروج من الأسيجة الدوغمائية. وبهذا المعنى فإنّ مشروع أركون فيما يتصل بسلطة الفاعلين الاجتماعيين يريد إخراج العقل الديني من بنية لاهوتية إلى بنية (العقل المنبعث)؛ الذي يتفاعل مع الأوضاع التي يفرضها

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) انظر، في شأن علاقة الفاعل الاجتماعي بإنتاج المقدّس في حيوات المؤمنين: كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص279.

التاريخ والواقع[1]، وهو بذلك يراهن على فكرة رئيسة تعدّ الفكر الإسلامي/ العقل الإسلامي غير عاجز عن مواكبة التطوّر الذي يشهده الغرب، وإنّما ما يجب القيام به هو رتق الفتق، واستعادة النزعة الأنسنية بوصل ما انقطع واستعادة ما فُقِدَ. فقد شدّد أركون على أنّ النزعة الإنسانية نزعة أصيلة في الفكر الإسلامي.

إنّ غايات أركون من بسط الإشكاليات المتعلّقة بسلطة الفاعلين الاجتماعيين تتمثّل في استعادة الفكر الإسلامي نزعة الأنسنة؛ التي عدَّها امتداداً لما جاءت به النصوص المقدّسة. ويذهب أركون في هذا المضمار إلى القول: إنّ الأخذ بقيم العلمانية أقصر الطرق وأفضلها لدخول المسلمين عالم الحداثة، فالعلمانية توفّر لنا إمكانيات عديدة لإعادة فهم منزلة الذات وعلاقتها بالآخر؛ بما تنطوي عليه من قيم إنسانية (الحرية،...).

إنّ هذا التصوّر الذي دافع عنه أركون، وسعى إلى نشره خلال حياته الفكرية، كان مدار نقود لاذعة، اتصل بعضها بالمسلمات التي انطلق منها أركون، والمقاربات التي استند إليها في (نقد العقل الإسلامي)، في حين تعلق البعض الآخر بالممارسة النقدية التي قام بها أركون.

أركون من تقويض الدوغمائية الأصولية إلى تأسيس دوغمائية الأنا: قراءة في بعض مآخذ النقّاد:

إنّ المتأمل في النقود الموجّهة إلى الإسلاميات التطبيقية، ينتهي إلى وجود صنفين: صنف يناقش مشروع (نقد العقل الإسلامي)، انطلاقاً من رؤية معرفية تختلف اختلافاً واضحاً عن منطلقات أركون. وقد غلب على أغلب القراءات المنتمية إلى هذا الصنف النقد اللاذع؛ الذي أفرغ مشروع

(1) إنّ من أهم الأدوار المنوطة بالعقل المنبعث، عند أركون، إعادة النظر في تأصيل النظريات والأحكام، باعتبارها عملية تاريخية تتمّ في ظروف تاريخية ومعرفية محددة. للتوسع في هذه المسألة، راجع: مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونية، مرجع سابق، ص93.

أركون من كلّ قيمة (محمّد المزوغي،...)، وفي المقابل، سعت القراءات النقدية الموصولة بالصنف الثاني إلى نقد المشروع من داخله بأسلوب هادئ (علي حرب، محمّد مختار الفجّاري، كمال عبد اللطيف، مصطفى كيحل)، بيد أنّ الجامع بين جميع الدراسات -تقريباً- إقرارها أنّ أركون قد بنى دوغمائية خاصة به توازي السياج الدوغمائي القديم، تجلّت في مظاهر عديدة، منها: عدم ممارسته للنقد الذاتي، إلى جانب تعاليه على مشاريع مفكّرين مسلمين معاصرين له، فهو ما انفكّ يصف محمّد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمّد الطالبي... بأنّهم لم يفقهوا شيئاً[1]، وبأنّهم يتنكّرون لفضله وفتوحاته المعرفية. وقد بلغ به الاعتداد بالنفس حدّاً رأى فيه محاولة عبد الله العروي امتداداً له، واستنساخاً لمشروعه، فالعروي، عنده، اقتبس أفكاره وتصوّراته، دون أن يعترف بذلك، وبذلك لا فضل للعروي سوى تكرار ما قال أركون.

أمّا في مستوى المسلمات، التي قام عليها مشروع (نقد العقل الديني)، فقد أشار مصطفى كيحل إلى أنّ أركون أفرط في القول: إنّ الإنسان هو محور الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، فما قام به حسن حنفي وآخرون بيّن أنّ الإنسان لم يكن، في يوم من الأيام، المدار الرئيس للفكر الإسلامي، الذي تمحور حول الله بالأساس. ولنا أن نضيف إلى ما تقدّم ملاحظتين؛ تتعلق الأولى بآراء أركون في علاقة السياسة بالفكر الديني، وتأثير المؤسسة السياسية في انفتاح العقل الإسلامي، أو انغلاقه، بينما تتعلق الثانية بطريقة معالجته قضايا الفكر الديني، ففيما يتعلق بالأولى، نشير إلى أنّ أركون يبسّط، في بعض الأحيان، الإشكاليات، فيستخلص من أحداث سياسية، ومعطيات تاريخية، مسلمات لا يقبلها العقل، من ذلك إقراره أنّ العهد السلجوقي هو بداية العصر السكولاستيكي (450هـ-1270هـ/ 1058م-1880م)، في حين مجّد العهد البويهي الذي كان، عنده، آخر عصر للعقلانية

---

(1) أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص56.

الإسلامية (160-450هـ/ 767-1058م)، وهو موقف لا يطمئن له العقل، فانهيار الفكر، ووأد العقل، لا يتمّان في حيّز زمني قصير بمجرّد استبدال نظام سياسيّ بآخر، وآية ذلك أنّ الفكر البويهي الشيعي، والفكر السلجوقي السنّي، قاما على بنية متشابهة، تمثّلت في إرساء فكر مدرسي يروم نشر مبادئ مذهب الدولة القائمة، فالمؤسسة السياسية، مع البويهيين أو السلاجقة، سعت إلى كسب التأييد باستعمال الفقهاء، والمتكلّمين، والمفكّرين.... إلى جانب العنف المادي.

وفي هذا السياق، نتبيّن موقفاً آخر لأركون يحتاج -في تقديرنا- إلى التنسيب، فهو، في أكثر من كتاب، يؤكّد أنّ المعتزلة هم أوّل من ناصر العقل، والفكر الحرّ، في الوقت الذي تؤكّد فيه دراسات عديدة أنّ هذه المدرسة الكلامية قد انخرطت في الصراعات السياسية، فلقد تواطأ أعلامها مع بعض الخلفاء العبّاسيين لخدمة أغراض سياسية، فالموقف المنفتح على العقل والخطاب الأنسني؛ الذي احتفى به أركون هو، في الحقيقة، تحقيق لمطلب سياسي، في أغلب الأحيان، ولا يخرج عن هذا الإطار تبادل الأدوار تاريخياً بين المحدّثين والمعتزلة (المحنة).

إنّ مواقف أركون -في تصوّرنا- من التيارات الفكرية الإسلامية القديمة، مبنيّة، في الأساس، على مواقف مخصوصة (خلق القرآن،...) توافق رؤيته النقدية، وكأنّنا به لا يبحث في حقائق المواقف؛ التي تبنّتها الفرق والمذاهب الإسلامية، بقدر ما يبحث في مواقفها عمّا يوافق المصادرات التي ينطلق منها، ومن مظاهر ذلك، إلحاحه على اعتبار نجاح المسلمين في تجاوز الوضع المتردّي؛ الذي يعيشون فيه، يمرّ بإعادة إنتاج تجربة الغرب مع المسيحيّة والعلمانية، وهو موقف مبالغ فيه، أدّى به إلى إسقاط جملة من المفاهيم والمصطلحات والتجارب الغربية على تاريخ الإسلام، وهو أمر ما انفكّ يحذّر الباحثين المسلمين من الوقوع فيه[1].

---

(1) من ذلك، إقراره بأنّ الإسلام، بدءاً من القرآن الكريم، وتجربة المسلمين في المدينة =

درس محمّد أركون بنية العقل الإسلامي وخصائصه، فحدّد العلل، ووقف على مواطن القوّة، فانتهى إلى أنّ تبنّي السلطة السياسية مواقف كلامية وفقهية مخصوصة فرض خطاباً دينياً منغلقاً، أسهم في نشر أدبيات التبديع (البدعة) (La littérature hérésiographique)، التي تأسست على فكرة مفادها أنّ الدين اكتمل في لحظة ماضية، ما يؤدّي إلى القول: إنّ أيّ اشتغال جديد عليه هو بدعة وضلال يحرّمهما الشارع. فإذا بالخطاب الدوغمائي خطاب منقطع عن الواقع، يُقدِم أصحابه على «عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تُراثهم، من أجل أنْ يتماشى ماضيهم الديني والثقافي والسياسي مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر»[1]، وفي ذلك مخالفة واضحة لما حثّت عليه النصوص المقدّسة من انفتاح على الإنسان؛ تجلّى في اللغة الرمزية؛ التي وسعت شواغل الإنسان وكينونته، وفي المقابل، حوّل الفاعلون الاجتماعيون خصوبتها إلى جدب وقحط بإفقادها الطاقة التعبيرية الرمزية المميزة لها، يوم زجّوا بها في أتون التفرقة بين الناس في ضوء الفصل بين المؤمنين والكافرين، وبين الفرقة الناجية والفرقة الضالة، فمال الفكر الديني إلى التقليد والتمسك بإرث الأسلاف؛ الذي ارتقى، عند الأرثوذكسيين، إلى مرتبة المقدّس، فاجتهادات الفقهاء، ومدوّنات الأصوليين والمفسّرين، أضحت مدوّنات فوق التاريخ، وفوق الواقع، بتأثير العقل القروسطي؛ الذي قدّم خطاب الفاعلين الاجتماعيين، وأفكارهم، وتصوّراتهم، باعتبارها التعبير الأسمى عن كلام الله، وبهذا المعنى، فَهِمَ أركون أنّ الدوغمائية الدينية وثوقية تنزع عن الإسلام البعد التاريخي. ولا

= (l'expérience de Médine,) انطوى على نزعة علمانية. أركون، محمّد، العَلمَنة والدّين - الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص48-52.

(1) انظر: أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص18.

يخرج عن هذا الأفق الخطاب الإسلاموي المعاصر؛ الذي غدا الإسلام معه تراثاً إيديولوجياً يتحكّم في المتخيّل الاجتماعي.

إنّ هذا التصوّر النقدي بدا متماسكاً واضحاً في ظلّ تعدّد القراءات والمشاريع الفكرية (الشرفي، سروش،...)، التي ما انفكّ أصحابها يقاسمون أركون الأفكار الرئيسة، بيد أنّ ما كان مدار النقاش بين قرّاء أركون وناقديه، غياب الدّقة في قراءة تاريخ الفكر الإسلامي، ومحاولته منح العقل الإسلامي الكلاسيكي خصائص (العلمانية، الأنسنة،...) لم تتجلّ ملامحها بالقدر الذي رآه أركون، وهو ما جعل بعضهم يرى في أركون صاحب مشروع إصلاحي أكثر منه صاحب مشروع حداثي، معتمدين، في ذلك، على مباينة الممارسة النقدية للأهداف؛ التي قام مشروع نقد العقل الديني عليها، فإذا بأركون عندهم منتصر للفكر الدوغمائي، مجدّد فيه.



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

1- أركون، محمّد:

- **الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقي، لندن، ط2، 2001م.
- **تحرير الوعي الإسلامي- نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1.
- **التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م.
- **العَلمَنة والدّين، الإسلام المسيحيّة الغرب**، دار السّاقي، لندن، ط3، 1996م.
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط4، 2011م.
- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.

- **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
- **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2.
- **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.
- **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط1، 2011م.
- **نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

2- باروخ، سبينوزا، **رسالة في اللّاهوت والسّياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الطّليعة، بيروت لبنان، ط3، 1994م.

3- حرب، علي:

- **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت - لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت - لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1991م.

4- حمزة، محمّد، **إسلام المجدّدين**، سلسلة الإسلام: واحداً ومتعدّداً، رابطة العقلانيين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

5- دريدا، جاك، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمّد علّال سيناصر، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، (د.ت).

6- الصفدي، مطاع، وآخرون، **أركون وثقافة الحقيقة**، ضمن كتاب: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان، منشورات مركز دراسات الوَحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2011م.

7- الفجاري، مختار، **نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

8- الفرواشي، حسن، **الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة**، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ط1، 2005م.

9- كيحل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، سلسلة: مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر، والمغرب، ط1، 2011م.

10- المزوغي، محمّد، **العقل بين الوحي والتاريخ، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، منشورات الجمل، كولونيا،ألمانيا، 2007م.

11- مستقيم، محمّد، **مفاهيم أركونية ومحاكاة المشروع النقدي للعقل الإسلامي**، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (الجزائر)، ط1، 2013م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Arkoun (Mohamed), L'humanisme arabe au IV-X siècle: Miskawayh, philosophe et historien, collection ètudes musulmanes XII, Paris, Vrin, 1970.

2- Arkoun (Mohamed), Joseph Maila; De Manhattan a Bagdad: Au - dela du Bien at du mal, Descle. Paris. 2003.

3- Arkoun (Mohamed), Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005.

4- Bastide (Roger), Anthropologie appliquée, Paris, Payot, 1971.

5- Derrida (Jacques), Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon, Seuil, Paris.

6- Foucault (Michel), L'archéologie du savoir, Collection Tel 354, Gallimard, Paris, 1969.

7- Kant (Emmanuel), Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1975.

8- Kant (Emmanuel), Critique de la raison pratique, collection Folio Essai, èd Gallimard, Paris,

9- Roy (Olivier), La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture, Edtions du Seuil, Paris, 2008.



التجديد في فكر أركون
مظاهره وحدوده

حاتم السالمي[1]

ملخص البحث:

يُعدُّ الباحث الجزائريّ محمّد أركون من أبرز المفكّرين العرب المعاصرين؛ الذين راموا تحديث المنهج والرؤية في دراسة الموروث الديني، من خلال ما كتب، على امتداد حياته، من إنتاج غزير يعكس تخصّصه المعرفيّ في مجال سمّاه (الإسلاميات التّطبيقيّة)، كرّسه لإجراء تطبيقات على الموروث الإسلاميّ تنزع منزعاً موضوعيّاً، مستأنِساً بمناهج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الحديثة، بغية تخليص النصوص الدينيّة المؤسّسة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ممّا شابها من قراءات إيمانيّة وإيديولوجيّة حمّلتها معانيَ وأبعاداً لا تتضمّنها في الأصل، ونسجت حولها دلالات مدارها على اللّامعقول في مختلف تجلّياته من خرافة، وأسطورة، وخيال... إلخ.

لهذا أحدثت كتبه ضجّة كبرى في صفوف متقبّليها، وخلخلت البنى الثابتة في الفكر الديني التقليدي، وزعزعت ما استقرّ من معارف في أذهان

---

(1) أستاذ مساعد في قسم العربيّة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان - تونس.

المسلمين المعاصرين؛ الذين ينظرون إلى القرآن والسنّة، خاصّةً، على أساس أنّها نصوص مقدّسة مطلقة لا يمكن -بأيّ وجه- قراءتها قراءة علميّة، وإخضاعها إلى النظر العقلي والتناول النقديّ؛ لذلك نجد بين دارسي فكر أركون ما يشبه الإجماع على أنّ مشروعه النقدي حول العقل الإسلامي من أهمّ المشاريع الرامية إلى تجديد الفكر العربيّ المعاصر.

ولقد وجدتْ أغلب أطروحاته حول نقد العقل الإسلامي الرّفضَ من أصحاب الخطاب الديني التقليدي من ناحية أولى، والتثمين والتقويم النقديّ من بعض المفكّرين والباحثين العرب المعاصرين، ممّن تخصّصوا في دراسة مظاهر التّجديد في الخطاب الإسلامي الرّاهن من ناحية ثانية.

وبناء على ما سبق، نعقد، في هذا العمل، العزمَ على بيان مظاهر التّجديد وحدوده في فكر أركون، مقتصرين على جوانب ثلاثة بدت لنا أساسيّة في مشروعه النقديّ: جانب المفاهيم الأركونيّة وما تحمله من أفكار، وجانب المنهج والآليات التي تحكمه، وجانب المصادر والمرجعيّات التي توجّه خطابه في دراسة الفكر الإسلامي.

الكلمات المفاتيح:

التّجديد في فكر أركون، مظاهره وحدوده، المفاهيم الأركونيّة، المنهج والآليّات، المصادر والمرجعيّات، نقد العقل الإسلاميّ، الإسلاميّات الكلاسيكيّة، الإسلاميّات التّطبيقيّة.

مقدّمة:

من المعدود في الدّراسات الحضاريّة الرّاهنة المهتمّة بالفكر الإسلامي، أنّ محمّد أركون (1928-2010م) من أبرز الباحثين العرب المعاصرين؛ الذين سعوا إلى قراءة التراث الديني الإسلامي قراءة علميّة، مُفيداً من المناهج الحديثة التي وفّرتها علوم اللّسان والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بمختلف فروعها، وتخصّصاتها. وقد كان لتكوينه الأكاديمي

في فرنسا بالغ الأثر في طريقة تناوله للنصوص المؤسِّسة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

فقد رام تحديث المنهج في قراءة هذه النصوص التأسيسيّة؛ لهذا انصرف، منذ بواكير أعماله، إلى نقد العقل الإسلامي، انصرافه إلى إعادة النظر في قراءات القرآن، والسيرة النبويّة، والفكر الإسلامي بصفة عامّة[1]، منفتحاً على منابع أخرى ساهمت في نشأة هذه النصوص، كالأسطورة، والمخيّلة، واللاشعور، وغيرها من الروافد المُكوِّنة لهذه النصوص، والمُوجِّهة للمسلمين، أيضاً، في تقبّلها وفهمها. وعليه انتهى أركون إلى بعض النتائج والمسلّمات التي تحرج الضمير الإسلامي التقليدي؛ الذي يحيط القرآن، والسنّة، وسيرة الرّسول، والصحابة، بهالة من القداسة، متعالياً، بهذه النصوص والشخصيّات، على التاريخ، وعلى طبائع البشر، محكوماً، في ذلك، بنزعة إيمانيّة تمجيديّة في أغلب الأحيان، أو دفاعيّة تبريريّة أحياناً أخرى.

وعلى هذا الأساس، أثارت أعماله، حول الموروث الدينيّ خاصّة، ردود فعل مختلفة: منها ما فيه تثمين لجهوده، وتنويه بأفكاره الجديدة في مقاربة تاريخ الإسلام[2]، ومنها ما فيه تهجّم على الرجل وصل إلى حدّ

---

(1) انظر، في هذا الصدد، كتبه الآتية:

- Arkoun, Mohamed, L' humanisme arabe au 4-10 siècles, Paris, Ed. J. VRIN, 1982.
- Arkoun, Mohamed, Essais sur la pensée islamique, Paris, 1984.
- Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984.
- Arkoun, Mohamed, Lectures du coran, Paris, 1982.

أركون، محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م.

أركون، محمّد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1979م.

(2) انظر في هذا المضمار:

بن زين، رشيد، المفكّرون الجدد في الإسلام، ترجمة: حسّان عبّاس، دار الجنوب للنشر، تونس، 2009م، ص85-114.

تكفيره[1]، ومنها ما فيه تقويم علميّ صريح لهذا المشروع؛ الذي أسّسه أركون في سبيل نقد العقل الإسلاميّ[2].

ولمّا كان أركون صادراً في أعماله - على ما يبدو- من منطلقات علميّة أكاديميّة، مثلما يؤكّد ذلك في أكثر من مناسبة في كتاباته، تطويراً للمعرفة والبحث العلمي، وتجديداً للفكر الديني، ارتأينا أنْ نركّز اهتمامنا، في هذا العمل، على استجلاء مظاهر التجديد وحدوده في فكر الرّجل، محاولين الكشف عن المفاهيم، والمناهج، والمرجعيّات؛ التي تحكّمت في مقاربات الرجل للظاهرة الدينيّة في الإسلام على وجه التحديد.

انطلاقاً من الاعتبارات، التي ذكرنا، نُعنى، في هذا النطاق، بالوقوف على التّجديد، ومواطن ضموره في مشروع أركون، من خلال بعض أعماله من جهة المفاهيم، وما تحمله من أفكار أوّلاً، ومن جهة المنهج والآليّات ثانياً، ومن جهة المصادر والخلفيّات الكامنة وراء أبحاثه ثالثاً.

1- المفاهيم ومضامينها الفكريّة:

أ- أركون من الدعوة إلى اعتماد الإسلاميات التطبيقية إلى الالتزام بمسلّمات الإسلاميّات التقليديّة:

اهتمّ محمّد أركون، في دراساته الأولى، بالمواضيع الكلاسيكيّة؛ التي ركّز عليها بعض المستشرقين المؤسّسين لفرع معرفيّ يُعنى بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، أُطلق عليه اسم (الإسلاميّات التقليدية Islamologie Classique)، الذي اهتمّ بدراسة القرآن، وتجربة المدينة، ومسألة الخلافة، وأصول الدين،

---

(1) اعترف أركون نفسه، في مقابلة أجراها معه مترجم كتبه هاشم صالح، بأنّ ناقديه وجّهوا إليه اتّهامات جارحة بلغت مبلغ تكفيره، والتّشكيك في انتمائه العربي الإسلامي. انظر: صالح، هاشم، مقاربات نقديّة للواقع، مجلّة المستقبل العربي، العدد 101، 1987م، ص15.

(2) الفجّاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، 2005م.

وأصول الفقه، إلى غير ذلك من المسائل الموصولة بالدين الإسلامي؛ لهذا يرى أغلب قرّاء أركون أنّه لم يتخلّص من تأثير القراءة الاستشراقيّة للتراث الإسلامي، رغم نقده، في أكثرَ من موضع من كتبه، لهذا الاتّجاه التقليدي في مقاربة الإسلام(1).

إنّ الأفكار، التي تدور عليها معظم أعمال أركون،لم تخرج من مجال نقد العقل الإسلاميّ، بمعنى آخر لم يتجاوز أركون، حتّى في كتبه اللّاحقة، الموضوعاتِ التي بحث فيها المستشرقون قبله، وإنْ صرّح، في منطلقاته النظريّة، ورهاناته المعرفيّة، بأنّ العلم، الذي ابتكره -أي: الإسلاميّات التطبيقيّة- (Islamologie appliquée)، تخطّى، في منهجه وأطروحاته ونتائجه، الإسلاميّات الكلاسيكيّة(2).

حظِيَ مشروع أركون النقديّ، مفاهيمَ وأفكاراً، بعناية المتخصّصين في دراسة مظاهر التّجديد في الفكر الدينيّ المعاصر، فمشروع الإسلاميّات التّطبيقيّة يرمي أساساً إلى نقد التجربة الدينيّة في الإسلام، بوصفها تجربة بشريّة يمكن تحليل بناها، وتفكيكها، ونقدها، وتجاوزها؛ لذلك يُعدّ مفهوم نقد العقل الإسلاميّ، عند أركون، حجر الزاوية لتجديد الفكر العربي

(1) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، كتابه: نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطيّة للنشر، بيروت - لبنان، 1996م، ص5-15.

(2) عبّر أركون، في أكثر من كتاب، عن تجاوزه للإسلاميّات الكلاسيكيّة رؤية ومنهجاً وغايةً ونتائج، فهو يعدّها خطاباً غربيّاً يسعى أصحابه، متأثرين بنزعة عرقيّة مركزيّة استعماريّة، إلى تطبيق العقلانيّة على الإسلام. وفضلاً عن ذلك، بقيت الإسلاميّات الكلاسيكيّة متمسّكة بالبنية الداخليّة للنصوص التي درستها، ما جعلها، في نظره، خارج النصّ نفسه، وعلى مستوى السطح في تحليل تلكم النصوص الإسلاميّة، ناهيك أنّ هذا الاتجاه الاستشراقيّ لا يتزحزح عن تاريخ الأفكار الخطيّ، مُقلِّلاً من قيمة المقاربة الإناسيّة للحضارات والمجتمعات القديمة. انظر في هذا النطاق:

- Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, op.cit. p 43.

- Arkoun, Mohamed, Lectures du coran, op.cit.pp 19-20.

أركون، محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص275-276.

الإسلامي، كيْ يكتسب قدراً كبيراً من الصلابة والعقلانيّة في مواجهة قضايا مجتمعاتنا الرّاهنة، وإيجاد حلول لها(1).

إنّ التّجديد، لدى أركون، يتمثّل في اعتباره الدّين الإسلامي -شأنه في ذلك شأن سائر الديانات الإنسانيّة- ظاهرة تاريخيّة يمكن دراستها، وإعمال العقل فيها، ووضعها تحت محكّ النقد والتّأويل. ومن هذه الجهة، قدّر أحد الباحثين المهتمّين بالمجدّدين في الفكر الإسلامي المعاصر، أنّ قيمة مقاربة أركون، في نقد العقل الإسلامي، تتأتّى من سعيها إلى رفع القداسة والأسطرة عن النّصوص الدينيّة، التي اكتسبت مكانة مخصوصة في الضمير الديني الإسلامي، فهذه المقاربة ذات أهميّة جديرة بالدّراسة؛ لأنّها تنصرف إلى نقد مجموع النظريّات اللّاهوتيّة واللغويّة، التي صاغها المسلمون منهجاً لفهم نصّهم التأسيسيّ ومحاورته(2). فهذا الهاجس المعرفيّ، في فكر أركون، جعله ينقد العقل الدوغمائي الأرثوذكسي المُهَيْمِن على الفكر الدينيّ؛ لأنّه عقل إقصائي يؤمن بالرّأي الواحد، وبالتّأويل الأوحد.

إنّ صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي نحت مفهوماً جديداً للعقل الديني الحرّ المتحرّك والمنفتح سمّاه (العقل المنبثِق حديثاً)، الذي يقوم على تعدّد التّأويلات، وعلى النقد الحداثي المستمر المخترق لكلّ الأسيجة الدوغمائيّة (Clôtures dogmatiques)؛ التي نسجها العقل الأرثوذكسي المنغلق والمتكلّس حول النصوص التّأسيسيّة(3).

---

(1) هذا الرّأي ذهب إليه محمّد حمزة في كتابه القيّم: إسلام المجدّدين، منشورات رابطة العقلانيّين العرب ودار الطليعة، بيروت، ط1، آذار/مارس 2007م، ص84-96.

(2) المرجع نفسه، ص93-94.

(3) يرى محمّد مستقيم أنّ استنباط مفهوم (العقل المنبثق حديثاً) مكّن أركون من دخول دائرة النقد الموجّه للحداثة الكلاسيكيّة، ويمتاز هذا العقل؛ الذي يتبنّاه هذا المفكّر المجدّد، بخصال ستّ ضبطها محمّد مستقيم على هذا النّحو:
أوّلاً: طرح المواقف المعرفيّة على بساط البحث بما في ذلك اللّامفكّر فيه.
ثانياً: الحرص على المواكبة، والإحاطة بالقديم والجديد.

وهكذا، عمل أركون على صنع مفاهيم جديدة، في دراسته للنصّ القرآني خاصةً، وللتّراث الإسلامي عامّةً، تُدخِله في مساق تجديد الفكر الديني، وتحديثه؛ ذلك أنّ وسمه التجربة الدينيّة في الإسلام بالتجربة التاريخيّة مظهر من مظاهر التجديد في مشروعه النقدي؛ لذلك استدعى مفهوم (التاريخيّة)؛ ليبرز أنّ البشر هم الذين يصنعون التّاريخ لا القوى الغيبيّة، مثلما يذهب إلى ذلك أصحاب العقل الأرثوذكسي.

ولعلّ هذا البعد العقلاني النقدي، في كتابات هذا المفكّر، بعث رشيد بن زين على عدِّه من أبرز المفكّرين الجُدد في الإسلام، لما تتضمّنه كتبه من نزعة تجديديّة في قراءة التراث الدينيّ؛ لهذا فهو -في نظره- أستاذ في تاريخ الفكر الإسلامي شهير، وحججه يُرجَع إليها في كلّ العالم[1].

ومن بين المفاهيم، التي تتجلّى فيها نزعة أركون إلى التجديد، نذكر ثلاثة مفاهيم جعلها الباحث الجزائريّ محور أفكاره فيمَا درس من مسائلَ تتعلّق بالفكر الإسلامي، وهي: ما يمكن التّفكير فيه، وغير المفكَّر فيه، وما لا يمكن التّفكير فيه في الإسلام المعاصر[2].

وهي مفاهيم أتاحت لهذا المفكّر المُجدِّد اقتحام مناطق في الفكر الديني قديمه وحديثه، محظورة وخطيرة، وقد سعى أركون، من خلال هذه المفاهيم، إلى إعادة النظر في المقدّسات الإسلاميّة، وذلك بوضع

= ثالثاً: إعادة النّظر في تأصيل النظريّات والأحكام بالوقوف على تاريخيّتها، ونسبيّتها.
رابعاً: التّحذير من الدوغمائيّة.
خامساً: انفتاح هذا العقل على كلّ الشرائح الاجتماعيّة.
سادساً: قدرته على الاستقراء والحفر والتّفكيك وإنطاق المسكوت عنه. انظر في هذا المضمار:
مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونيّة ومحاكاة المشروع النقدي للعقل الإسلامي، نشر النايا للنّشر، سورية، ط1، 2013م، ص92-94.

(1) بن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام، مرجع سابق، ص85.
(2) المرجع نفسه، ص83-85.

الشخصيّات الفاعلة في الإسلام موضع دراسة علميّة نقديّة. ومن ثمّ، فإنّ أركون ليس مجدّداً في دراسة الفكر الإسلامي في مستوى التصوّر فحسب، وإنّما في مستوى المفاهيم التي نحتها، أيضاً، لمقاربة هذا الفكر الديني والتّراث العربي الإسلامي عموماً[1].

لقد أعرض أركون، منذ بواكير بحوثه في الإسلاميّات، عن علم الإسلام التقليدي، على الرغم من إقراره بمساهمة هذا العلم إلى حدّ ما في تجديد الفكر الإسلامي، فهو ينقد أسلوب هذا العلم، وهو يتعاطى مع الظاهرة الدينيّة تعاطياً متحفياً بارداً، ومن هذه الزاوية فإنّ خصوصيّة التّجديد في فكر أركون نابعة من دعوته الصريحة إلى ممارسة التفكير الحيّ الحرّ في الدين، وذلك بخرق المفاهيم التقليديّة، وزحزحتها، وتجاوزها، ومن هنا بنى مقاربته في دراسة التراث الديني على ثلاثة مفاهيم مركزيّة، هي: الخرق، والزّحزحة، والتجاوز. فالخرق يعني، عنده، إبعاد أيّ معرفة لاهوتيّة تحول دون «الوصول إلى الدراسة النقديّة، وكشف المظاهر الإبستمولوجيّة الأنتربولوجيّة للتقليد الدينيّ»[2].

ويترتّب على ذلك القول أنّ السعي إلى تملّك المعنى الكليّ (الطبقة الدلاليّة) للنصوص المقدّسة بطريقة علميّة لا يعني البتّة رفض هذه النصوص؛ بل للباحث الحقّ في تقييم هذه الطبقة الدلاليّة، متوسّلاً بأدوات مُسترفَدة من مختلف العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، حتّى نضع حدّاً لأقفال

(1) من ذلك استعماله مصطلح (الأنسنة Humanisme) في دراسته الشهيرة حول التوحيدي (ت 414هـ)، ومسكويْه (ت 421هـ)، التي رام فيها إثبات وجود نزعة إنسانويّة مطلقة تفكّر في الإنسان في التراث العربي الإسلامي بدل التفكير في الغيب واللّه، ومن هنا فإنّ هذا الفكر الوضيء، في نهاية القرن الرابع من الهجرة، أحلّ الرؤية الإنسانيّة العقلانيّة للكون والإنسان عوضاً عن الرؤية اللاهوتيّة المنغلقة المفارقة للتاريخ البشري. انظر: أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، نشر دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

(2) بن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام، مرجع سابق، ص94.

التقليد، الذي انتهى إلى التحجّر. أمّا الزّحزحة فمدارها على نقل بُنى التراث؛ التي جعلها الخطاب الديني التقليدي منغلقة منكتمة منحصرة في بعدٍ لاهوتي ضيّق من أَسْر القراءة الأحاديّة إلى دوائر مقاربات معاصرة جديدة، بعيداً عن فضاء اللّاهوت. ومن ثَمّ يأتي مفهوم التجاوز المؤسَّس على منطق التساؤل والاستفهام المستمرّين، وبمقتضاه نقفز على الخطابات الامتثاليّة والأسطوريّة؛ التي تهيمن على الأطر العقليّة والثقافيّة للفكر الديني.

وهكذا، وضع أركون الدّين تحت محكّ (العقل الاستفهاميّ) من منظور تفكيكيّ أساساً، يستند إلى مكاسب العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة، فالدّين لا يعدو أنْ يكون، حينئذ، بعداً أنتربولوجيّاً قابلاً للتّفكيك والتّحليل من مستويات ثلاثة، باعتباره دلالة وفعلاً: مستوى الدّين - القوّة؛ الذي يقدّم أجوبة نظريّة، قابلة للتصديق على المسائل الكبرى، مثل الإنسان، ومصيره، ووجود كائن أعلى، ومسألة الخير والشرّ، وبالخصوص مسألة الموت وما بعده، ومستوى الدّين - الشّكل، الذي يتمثّل في مجموع الأشكال، التي يتّخذها الدّين لتصل إلى مصاف القداسة، مثل مؤسّسة الخلافة (توارث الخلفاء)، والشّريعة، منظوراً إليها قانوناً دينيّاً، ومؤسّسة الأمّة (جماعة المؤمنين)، وثالث المستويات الدّين الفرديّ؛ الذي يجسّم الحياة (الجوانيّة) لشخص على صلة خاصّة بالإلهام الديني.

على أنّ أهم مظاهر التجديد، في فكر أركون، تجلّت في مقاربته النصّ القرآني، والنّصوص الثّواني (الحواف) في التراث الإسلامي، مقاربة نقديّة، وذلك بالاستناد إلى مقوّمات المنهج التفكيكي، والمنهج الأركيولوجي، وغايته من ذلك تشريح الماضي لبناء المستقبل. وقد انتهى به البحث في هذا المجال إلى الإقرار بأنّه لا يُوجد نصّ قدّسه المخيال الإسلاميّ لا يخضع لمثل هذه العمليّة، بما في ذلك القرآن الكريم؛ الذي تحوّل، عند أركون، إلى نصّ تاريخي مرتبط بالظروف البشريّة والاجتماعيّة التي أوجدته. ومن

هنا، استخدم، في تعامله مع القرآن، مفهوم (الظّاهرة القرآنيّة)، باعتباره مفهوماً علميّاً خالياً من أيّ شعور عاطفيّ وإيمانيّ لاهوتيّ تجاه هذا الكتاب؛ لذلك نجده يعبّر، بأسلوب علميّ واضح، عن دواعي استعمال هذا المفهوم، قائلاً: «أتحدّث هنا عن الظاهرة القرآنيّة، كما يتحدّث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجيّة، أو الظاهرة التاريخيّة، وهدف، من وراء ذلك، إلى وضع كلّ التركيبات العقائديّة الإسلاميّة، وكلّ التحدّيات اللاهوتيّة، والتشريعيّة، والأدبيّة، والبلاغيّة، والتفسيريّة، على مسافة نقديّة كافية كباحث علميّ»[1]. يقوم هذا القول شاهداً على البعد العلميّ التجديديّ في مستوى المفاهيم؛ التي يجريها أركون على دراسة النصّ الذي قدّسته الجماعة المسلمة، ونسجت حوله قراءة منغلقة واحدة. فاعتماد مفهوم الظاهرة القرآنيّة مكّن أركون من دخول مناطق المسكوت عنه، ومجالات محظورة في الفكر الإسلامي التقليديّ، مثل: الطابع الشفويّ للظاهرة القرآنيّة، وقضيّة انتقال القرآن إلى خطاب مكتوب، وما رافق تحويله إلى مدوّنة نصيّة رسميّة نهائيّة مغلقة سمّاها الفاعلون الاجتماعيون، آنذاك، (المصحف) من دوافع إيديولوجيّة، ومصالح سياسيّة، ومنافع اقتصاديّة.

ومن أمارات التجديد في المفاهيم في خطاب أركون الفكريّ، نحته لمصطلح (الظاهرة الإسلاميّة)، عند حديثه عن التجربة التاريخيّة للمجتمع الإسلامي، باعتبارها محاولة بشريّة نسبيّة لتجسيم الظاهرة القرآنيّة على أرض الواقع، ومن ثمّ بيّن أركون، من خلال المفهوم الذي استنبطه، تاريخيّة الظاهرة الإسلاميّة، وامتثالها لقوانين الصراع المادي من أجل احتكار الحقيقة الدينيّة، وامتلاك المعنى القرآني لإحراز مكاسب سياسيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة، بدليل كثرة المذاهب، والملل والنحل، والاقتتال من أجل السلطة، بوصفها مؤسّسة سياسيّة يحصد أصحابها المنافع الماديّة، ومراكز

---

(1) أركون، محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م، ص29.

النفوذ المتقدّمة في جهاز الدولة. فعلى هذا النّحو، نظر أركون إلى الظاهرة الإسلاميّة، وتعامل معها تحليلاً، ونقداً، وتأويلاً.

وهي نظرة علميّة في الاشتغال بالنصوص المقدّسة لا تخلو من جدّة وطرافة، جعلت رشيد بن زين يَعُدّ أركون صاحب أفكار جديدة فيها نَفَسٌ حداثيّ، يحثّ الدارس العربيّ المُسلِم على قراءة نصوص التراث الدينيّ قراءة نقديّة، بعيداً عن القراءات الإيمانيّة التمجيديّة؛ التي تدافع عن الدين الإسلامي ورموزه. ومن هنا، يرمي مشروعه الفكري إلى نقد العقل الإسلامي بدءاً بالقرآن بوصفه النصّ التّأسيسي في الإسلام.

وفيما يتصل بهذه المسألة، بيّن أركون أنّ الفكر الإسلامي قد تطوّر حسب مبدأ الإيمان بعقلٍ ذي أصل إلهيّ تجلّى في القرآن؛ لهذا يَعدّ المسلم هذا العقل متفوّقاً على غيره من العقول البشريّة، ومن ثمّ فهو عقل مقدّس متعالٍ[1].

ب- في نقد العقل الإسلامي:

عَدَّ محمّد أركون أنّ فهم بنية الفكر الإسلامي يتطلّب، بالأساس، تفكيك (العقل الديني) ونقده، ومن أجل ذلك، عمل على نقد العقل الإسلامي المنتج للمعرفة، قبل سعيه إلى نقد النظام الإسلامي المستبدّ بالعقول[2].

وهو، بذلك، قام بنقد الأسس المكوّنة لهذا الفكر، لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار غياب هذا المنحى النقدي «عن نصوص الفكر العربي الحديث في مرحلتيْه السابقتين: (النهضة)، و(الثورة)، اللّتين استمرّتا على امتداد قرنٍ انشغل خلاله المفكّرون بنقد المجتمع في أبعاده التنظيميّة، وتجلّياته الأدبيّة، وبناه المختلفة، من دون النظر إلى المبادئ والقوانين التي ولّدتها»[3].

---

(1) بن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام، مرجع سابق، ص98.

(2) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، مرجع سابق، ص5-6.

(3) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص6.

وهذا العمل النقدي؛ الذي أنجزه أركون، يكشف عن توافر خصلتين أساسيتين في شخصيّته الفكريّة، وهما: القدرة على استيعاب المدوّنة المفهوميّة الضخمة للفكر النقديّ المعاصر، وسعة الاطّلاع على تاريخ الفكر الإسلامي، مع الإلمام بتشعّباته، وتعقيداته، وثرائه.

وفي هذا المستوى، يتبيّن لنا أحد أهمّ مظاهر التجديد المُمَيّزة للخطاب الأركوني، فالدعوة إلى (نقد العقل الإسلامي) تنطوي على إضافات واضحة في مجال تجديد الفكر الديني.

إنّ تعدّد مجالات التجديد، في فكر محمّد أركون، لم يَحُلْ دون توجيه نقود عديدة إلى فكره طالت المفاهيم والمسلّمات؛ التي قام عليها مشروعه التجديديّ، منها أنّ صاحب مشروع نقد العقل الإسلاميّ لم يقدّم لقرّائه تعريفاً نظريّاً دقيقاً للإسلاميّات التطبيقيّة يعطيهم فكرة واضحة عن ماهية هذا العلم؛ الذي أدرج فيه الباحث الجزائريّ تقريباً جُلَّ أفكاره وأطروحاته. فكلّما وجد أركون نفسه في حاجة إلى تعريف الإسلاميّات التطبيقيّة سعى إلى إبراز مهامه النقديّة، وتقديم بعض سماتها، وخلفيّاتها النظريّة، تجنّباً للخوض في ماهية هذا الاختصاص. ويُرجّح أنّ سبب إعراض أركون عن التعريف الماهويّ للإسلاميّات التطبيقيّة كونه لم يؤسّس لهذا الاختصاص المعرفي، ولم يبتدعه، مُكتفياً بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيّاً ومعرفيّاً[1].

وبناء على ذلك، تبدو أفكار أركون الواردة في تضاعيف الإسلاميّات التطبيقيّة، حول العقل الإسلاميّ، الوجه الآخر للاستشراق، أو، بالأحرى، الوجه الجديد له، فهو الوجه الجديد للاستشراق في ظلّ النظام العالميّ الجديد[2].

فالإسلاميّات التطبيقيّة، من هذا المنظور، لا تعدو أنْ تكون أنتربولوجيا دينيّة، ومن هذه الجهة نتساءل: لماذا يلحّ أركون على تسمية أفكاره

(1) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، مرجع سابق، ص42.
(2) المرجع نفسه، ص61.

(الإسلاميّات التطبيقيّة)، والحال أنّ مصطلح (إسلاميّات) ذو أصل استشراقي منشأً وتعريفاً.

يبدو أنّ أفكار أركون محكومة بازدواجيّة الخطاب، فهو، في الظاهر، يرفض المركزيّة الأوربيّة، وينقدها، ولكنّه، في الباطن، يؤكّد قدرة هذه الثقافة الأوربيّة وتفوّقها في مجال النقد، لاسيما نقد العقل الإسلاميّ بالذّات. وممّا يؤكد نزوع أركون، باعتباره فرنسيّ الجنسيّة، إلى أداء وظيفة فكرانيّة لثقافة فرنسا الاستعماريّة، جمعه بين الإسلاميّات التقليديّة، والاجتهاد التقليديّ، في مستوى حدودهما النقديّة.

إنّ مفهوم العقل، الذي درس أركون، بمقتضاه، التراث الإسلامي، يتّسم بصفة الانفتاح، باعتباره سليل مكاسب العلوم الإنسانيّة المعاصرة، التي وسّعت دائرة العقل؛ ليشملَ مناطقَ كانت مُغيَّبة، كالقلب، والعاطفة، والهوى، واللاوعي، والجنون المعدود في ضوء هذه العلوم عودة إلى العقل بذاكرة جديدة. وفضلاً عن سمة الانفتاح؛ التي يتميّز بها العقل، الذي باشر به أركون النّصوص الإسلاميّة، فهو ذو بعد تاريخيّ؛ لأنّ العقل ليس جوهراً متعالياً؛ بل هو ظاهرة تاريخيّة متغيّرة بتغيّر الظروف الزمانيّة والمكانيّة[1]. ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّ العقل الإسلامي، بوصفه حصيلة الآليّات التي يُنتج بها المسلم المعرفة، وهو يفكّر في الظواهر المُحِيطة به، قابلٌ للنّقد، والتّشريح، والتفكيك، ومن ثمّ، هو ليس عقلاً مقدّساً، وإنْ كان صادراً عن خطاب دينيّ، فمن هذا المنطلق بحث أركون عن الآليّات[2] المشكّلة للعقل الإسلاميّ في كلّ الخطابات الإسلاميّة بلا

(1) المرجع نفسه، ص68.

(2) يقول أركون في هذا الصدد: «الذي يهمّني هو دراسة الآليّات العقليّة؛ التي أدّت إلى توليد الأنظمة الثيولوجيّة والعقائديّة المختلفة». انظر في هذا النطاق كتابه: الفكر الإسلاميّ - نقد واجتهاد، تعريب: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1992م، ص297.

استثناء، ومَهْمَا كانت هذه الخطابات بعيدة عن العقل، أو رافضة له، من جهتي المنهج والموضوع[1].

ولعلّ من أهم المفاهيم الأركونية؛ التي تحتاج إلى توضيح، مفهوم (التّهذيب الدلاليّ)، الذي اعتمده في وصف أغلب محاولات التّجديد في التّراث الإسلامي، ذلك أنّه يعدُّها غير قادرة على تخطّي هذه العتبة المعرفيّة. لكنّ التّراث الإسلامي، على النقيض ممّا ذهب إليه هذا المفكّر، برهن على تخطّي مستوى (التهذيب الدلالي) في العديد من محطّاته التاريخيّة[2]، فالتراث العربيّ الإسلاميّ يحمل في طيّاته بعض المحاولات الثوريّة، التي أحدثت تحوّلاً جذريّاً من مجال معرفيّ إلى آخر، ومن ثمّ، لم نرقَ بعد -في نظر بعض نقّاد أركون- إلى ذلك المستوى الحضاري في التّراث الإسلامي، على الرغم من أنّنا ندّعي أنّنا متفوّقون عليه في الجانب المعرفيّ[3].

ويُعزَى اهتمام أركون بنقد العقل الإسلاميّ -على خلاف محمّد عابد الجابري (1936-2010م)، الذي اهتمّ بنقد العقل العربي في مستوى الأدوات المُنتِجة للمعرفة[4]- إلى رغبته في نقد الأدوات المنتجة للعقيدة

(1) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون، مرجع سابق، ص70.

(2) استعار أركون مفهوم (التهذيب الدلالي) من رولان بارت (Roland Barthes) (1915-1980م)؛ ليجريه على دراسة العقل الإسلاميّ، منتهياً إلى أنّ الفكر الإسلامي قديمه وحديثه اكتفى بمرحلة الترميم الفكراني، دون بلوغه الطفرة المعرفيّة التي تحدث ثورة جذريّة في بنى هذا الفكر. انظر المرجع نفسه، ص62-63.

(3) المرجع نفسه، ص63.

(4) يرى كمال عبد اللّطيف، في مبحث عقده على إبراز وجوه التكامل بين أعمال محمّد الجابري ومحمّد أركون في مشروع النّقد في قراءة التراث، أنّ كتاب الجزائري في نقد العقل الإسلامي يضمّ جملةً من الأبحاث ذات الطابع الجهويّ؛ لأنّه يتناول فيه بالدراسة موضوعات تنتمي إلى مجال الفلسفة، والسياسة، وأصول الفقه، والحرب، والمجتمع؛ لهذا نجد أركون يكتفي بحصر مجاله وبدايته في الموضوعات الكلاسيكيّة، من قبيل: القرآن، وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدّين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة في مجال التّاريخ الإسلاميّ، والعقل الوضعي =

الإسلاميّة، ما يجعل خطابه الحامل لأفكاره وتوجّهاته مُؤطّراً تأطيراً لاهوتيّاً بدرجة أولى، أو لنقل، بلغة أوضح: إنّ هاجس النقد اللاهوتيّ هو المحرّك الرئيس لكتابات أركون في موضوع العقل الإسلاميّ[1].

يضاف إلى ذلك أنّ إقرار أركون بأنّ العقول الإسلاميّة كلّها خاضعة للمُعطَى المُوحَى به، بما في ذلك عقل الفلاسفة؛ الذي يمارس دوره النقديّ داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي[2]، تصوّر يحتاج إلى مراجعة، ففي تاريخ الفلسفة الإسلاميّة نواقض عديدة تفنّد رؤية أركون، وحسبنا أنْ نذكر، في هذا المقام، ما فعله ابن رشد الحفيد (ت595هـ) من عمل عقليّ تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة التّجريد والبرهان، ناهيك أنّ العقل الرشديّ استثمرته أوربة أيّما استثمار في تحقيق قفزتها النوعيّة، وفي بناء نهضتها الحديثة، وذلك بخروجها من سلطة الآلهة إلى سلطة الإنسان. ومع ذلك لم يَعُدَّ أركون فكر ابن رشد الفلسفيّ، على الرغم من تنويهه بتجربته الفلسفيّة الرائدة، منقطعاً تمام الانقطاع عن الدّين.

وفيما يتعلّق بهذه المسألة، نلاحظ أنّ فكر أركون لا يخلو من استبعاد بعض التجارب الفكريّة الخصبة من دائرة التّفلسف، كاستبعاده الفلسفة الإشراقيّة، والتجربة الصوفيّة العرفانيّة، مُقِرّاً بأنّ الفلسفة قد «انقرضت» من الساحة الثقافيّة، بعد ابن رشد الحفيد، والحال أنّنا نقف على محاولة فلسفيّة فذّة قام بها الفيلسوف صدر الدّين الشيرازيّ (ت 1050هـ) المعاصر لرينيه

= والنهضة. على حين أنّ الجابري بنى مشروع نقد العقل العربي على مجهود نظريّ أكسيوميّ متكامل، وبمعنى أوضح: نعثر في مشروعه على بناء يصوغ مقدّماته وفرضياته، ثمّ يعمل الجابري على البرهنة على منطلقاته المعرفيّة من أجل الحصول على خلاصات ونتائج تتعلّق بتكوين العقل العربيّ، وآليّاته المعرفيّة. انظر: عبد اللّطيف، كمال، نقد العقل أمْ عقل التّوافق، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريّة، ط1، 2002م، ص36-37.

(1) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، مرجع سابق، ص72.
(2) المرجع نفسه، ص91.

ديكارت (René Descartes) (1596 -1650م)، الذي كانت له أقوال في الوجود -في رأي علي حرب- ينفتح بها على أفق الحداثة؛ بل على أنطولوجيا هايدغر (Heidegger) (1889-1976م)[1].

عَدَّ أركون أنّ العقول الإسلاميّة، مهما اختلفت إيديولوجيّاً، ومهما تعدّدت من جهة التخصّص في حقل من الحقول المعرفيّة، لا تخرج عن الآليّة الأصوليّة، التي لا تزال مستمرَّة في العقل الإسلامي إلى اليوم. ولكي نفهم بنية العقل الإسلامي لابدّ -في تقديره- من إخضاعه إلى المنهج الذي حدّده ميشيل فوكو (Michel Foucault) (1926-1984م) في تاريخ أنظمة الفكر؛ الذي يتمثّل بالأساس في البحث في الآليّات المشتركة التي تحكم فكراً معيّناً في نطاق فترة زمنيّة مُغلَقة[2].

إنّ أركون لم ينقد العقل الإسلامي بقدر ما نقد الثقافة الإسلاميّة، والنظام الذي يخضع له ذلك الفكر، داخل إطار تلك الثقافة. على أنّ ما يلفت الانتباه، في خطابه حول تاريخيّة العقل الإسلاميّ، انطواؤه على فجوة مأتاها تمييزه بين عقلين تأسيسيين: عقل قرآنيّ، وعقل مصحفيّ مكتوب[3].

---

(1) انظر على التوالي:
أركون، محمّد، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، نشر اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ط1، 1990م، ص114.
حرب، علي، النصّ والحقيقة 1: نقد النصّ، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2000م، ص91-92.

(2) الفجاري، مختار نقد العقل الإسلاميّ عند أركون، مرجع سابق، ص95.

(3) ذهب علي حرب، في كتابه: نقد النصّ، إلى أنّ قراءات أركون للفكر الإسلامي المهتمّ بتفسير النصّ القرآني، وتأويله، تنفي عن هذا الفكر صفة العلميّة، وآية ذلك إلحاح أركون على وصف قراءته للفكر الإسلامي بكونها علميّة، ما يعني -في نظر علي حرب- أنّ قراءات غيره لهذا الفكر، أو للقرآن، غير علميّة. هذا علاوة على أنّ أركون ينظر إلى القرآن باعتباره خطاباً (أسطوريّ البنية)، وهذا الأمر له ما يُسوّغه؛ لأنّ من يضع خطابه في دائرة العلم -بحسب علي حرب- يرى الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة، أو الوهم، أو الإيديولوجيا. انظر، في هذا المضمار: حرب، علي، النصّ والحقيقة 1: نقد النصّ، مرجع سابق، ص79.

والذي أكّد هذه الفجوة صمته عن تاريخيّة العقل الأوّل، لاسيّما أنّ أركون أهمل، في نقده للعقل الإسلاميّ، الفكر الصوفيّ، الذي لم يختصّه في كتابه **(الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد)** إلّا بورقات قليلة، على الرغم من إقراره بضرورة تخصيص فصل كامل لدراسة هذا التيّار المسمّى في الإسلام التيّار الصوفيّ[1].

إنّ سعي أركون لإثبات وجود الحداثة، ممثّلة في نزعة الأنسنة عند كلّ من التوحيدي (ت 414هـ) ومسكويه (ت 421هـ) في التراث العربيّ الإسلاميّ، لا يختلف في شيء عن الفكر السلفيّ؛ الذي يدّعي أنّ القيم الإنسانيّة الغربيّة الحديثة لها وجود في التراث، وإن اتّخذت أسماء مختلفة[2]. ومن هنا يقع صاحب مشروع نقد العقل الإسلاميّ، على صعيد المفاهيم التي

---

(1) انظر: أركون، محمّد، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص157-163.

(2) لا يمكن تبيان مظاهر التجديد في فكر أركون ما لم نتوقّف عند أطروحته الجامعيّة؛ التي اعتنى فيها بموضوع الأنسنة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فلقد انصرفت همّته، في هذا العمل الأكاديمي، إلى إثبات وجود نزعة أنسنة أصيلة في أواخر القرن الرابع الهجري ممثّلة في التوحيدي، ومسكويه، محاولاً الرجوع بمفهوم الأنسنة إلى منابت عربيّة إسلاميّة.
ومن هنا، أكّد أركون أنّ التفكير الحرّ المنفصل عن الإيمان والروح لا يوجد، فحسب، في الحضارة الغربيّة الحديثة؛ التي فصلت الدنيويّ الماديّ، المحكوم بقانون التاريخ والعوامل الموضوعيّة، عن الروحيّ الغيبيّ المتعالي؛ أي: المقدّس، وإنّما نجد هذه النزعة الإنسانيّة؛ التي تُعلي من قيمة الإنسان في الثقافة العربيّة الإسلاميّة القديمة، من خلال فكريْ التوحيدي ومسكويه. فهذان المفكّران استطاعا -في نظره- الخروج على الأسيجة الدوغمائيّة المميّزة لخط التفكير السنّي السائد، بعد قيام الخلافة الإسلاميّة، وعلى المنحى المدرسيّ (Scolastique) المكرّس للفكر الدينيّ الرسميّ؛ الذي يسعى في الأساس إلى إخضاع الجماعة المسلمة، في تصريف شؤونها الدنيويّة، إلى إرادة إلهيّة غيبيّة قاهرة، ومن ثمّ، لا يمكن للفرد المسلم أنْ يفعل في التاريخ، ويبدع خارج دائرة السلطة الغيبيّة المتعالية، ومن يحلّ محلّها في الأرض من فاعلين اجتماعيّين، كالخليفة، وأمير المؤمنين، والفقهاء، ورجال الدّين بصفة عامّة.

ينحتها، وفي مستوى الأفكار التي ينادي بها، في دائرة تفكير الاتّجاه السلفي؛ الذي كثيراً ما نقده أركون نفسه في أكثر من موضع في أغلب كتبه.

فعلى الرغم من الجهد المهمّ؛ الذي بذله أركون في تأصيل مفهوم الأنسنة في التراث العربي الإسلامي؛ الذي سعى، لا سيّما في القرن الخامس من الهجرة، إلى الانفتاح على الفلسفات والأفكار الأخرى، بما أسهم في بناء صرح العقليّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فإنّه لم يتردّد في اعتبار نزعة الأنسنة الكونيّة، التي ينادي بها هو نفسه، صعبة المنال والتحقيق على أرض الواقع، مَا لمْ يتوجّه النقد إلى الأنسنة ذاتها(1). زد على ذلك أنّ فكرة الأنسنة في ذهنه لها أبعاد فلسفيّة يعزّ حصرها أحياناً(2)، وهو ما جعل مصطفى كيحل يرى في الخطاب الأركوني مبالغة تجلّت في الإلحاح على أنّ الإنسان هو قطب الرّحى في الخطاب الإسلاميّ الكلاسيكيّ، وما يؤكّد تلك المبالغة في الاعتداد بالإنسان أنّ كتب الفكر الإسلامي التقليدي ما انفكّت تبيّن أنّ الله هو محور الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، والمدار الرّئيس للفكر الإسلامي بمختلف مجالاته.

2- المنهج والآليّات:

يعدّ المنهج والآليّات، التي يستند إليها أركون في بناء بحوثه العلميّة، من أبرز سمات التجديد في مشروعه النقدي، وبما أنّه وضع حجر الأساس

(1) كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر أركون، نشر مشترك بين دار الأمان في الرباط، ودار الاختلاف في الجزائر، ط1، 2011م، ص82.

(2) يرى كيحل أنّه يصعب على قرّاء كتب أركون محاصرة الأبعاد الفلسفيّة للأنسنة عنده، محاولاً إرجاعها إلى أربعة صنوف على هذا النّحو:
- أنسنة النصّ: قوامها إعادة النظر في قداسة النصّ القرآنيّ.
- أنسنة العقل: مدارها على إثبات أنّ العقل نسبيّ، وليس حقيقة مطلقة متعالية.
- أنسنة السياسة: اعتبار السياسة ظاهرة يمكن فهمها، وتبريرها، موضوعيّاً.
- أنسنة التاريخ: أساس هذه الفكرة البرهنة على أنّ الإنسان هو الصانع للتاريخ، ولا دخل في ذلك للقوى الغيبيّة. انظر: كيحل، مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر أركون، المرجع نفسه، ص155-240.

لفرع معرفيّ مبتكر في الفكر الإسلاميّ المعاصر سمّاه -على نحو ما ذكرنا سابقاً- (الإسلاميّات التطبيقيّة)، سعى إلى تطعيمه بمكتسبات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومناهجها الجديدة في تناول الظواهر الدينيّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة، والثقافيّة، بصفة عامّة.

والناظر في كتب أركون لا يضنيه أنْ يقف على مظاهر التجديد في مستوى المنهج المتوخّى في مقاربة المسائل، التي أثارها هذا المفكّر، فقد سعى إلى تجاوز المنهج التاريخي الفيلولوجي؛ الذي كان مهيمناً على البحوث المنتمية إلى الإسلاميّات الكلاسيكيّة، مفيداً من حداثة المقاربات اللّسانيّة، والفلسفيّة، والاجتماعيّة، وما تفتحه في وجه الباحث من مسالك جديدة، وفرضيات عمل مبتكرة في تناول ظاهرة من الظواهر الخليقة بالبحث والتّمحيص؛ لهذا عمل أركون على تحديث منهجيّته في مقاربة الظاهرة القرآنيّة، والظاهرة الإسلاميّة، وفي إثارته لأهمّ المشاكل الرّاهنة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في مجالات التربية، والتعليم، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والمرأة، وحقوق الإنسان.

إنّ المناهج، التي استدعاها أركون في مقاربة الفكر الإسلاميّ، تقوم على آليّات مستمَدّة من قيم الحداثة العلميّة، كالافتراض، ووصف الظواهر كما هي، وتحليلها، وتفكيكها، وإجراء مقارنات بينها بغية فهم أنظمتها، وتأويل وظائفها، والأسباب الكامنة وراء وجودها، فضلاً عن تنسيب النتائج، وبناء الطرح العلميّ بناءً نقديّاً قائماً على (العقل الاستفهاميّ) مثلما يلحّ على ذلك أركون في أغلب مصنّفاته. ولعلّ أهمّ موطن تجديد في فكر أركون ماثل في سعيه إلى نحت منهج نقديّ منفتح على آخر مستجدّات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الأمر الذي دفع بنايلة أبي نادر إلى اعتبار المنهج النقدي، الذي تميّزت به كتابات أركون في ميدان الفكر الديني خاصّة، عنواناً عريضاً لمشروعه الذي ركّز أسسه على التاريخيّة، والألسنيّة، والأنتربولوجيا الدينيّة، وعلم الاجتماع، محاولاً الحفر في

طبقات الماضي المتراكمة بحسٍّ نقديّ حداثيّ يكشف عن شخصيّته الفكريّة الإبداعيّة[1].

ومن علامات الجدّة والحداثة في منهجيّة أركون المميّزة لمشروعه النقديّ، عدم التقيّد بمنهج واحد، وعدم الاعتصام بآليّاته وفرضيّاته اعتصاماً مطلقاً صارماً يحدّ من شخصيّته البحثيّة، ويقود مسار عمله، وآية ذلك أنّه لم يلتزم بمنهج واحد في مقاربة المسائل التي اشتغل بها، ولم يفاضل بين هذه المناهج الحديثة، وإنّما ترك الكلمة الفصل، في اختيار المنهج الملائم، لطبائع النصوص التي يعالجها، والمواضيع التي يتصدّى لها بالدّراسة. فلا غرابة، حينئذٍ، أن يُعرف هذا الرجل باعتماد المنهجيّة المتعدّدة الأبعاد، باعتبارها الأقرب إلى روحه التجديديّة، ورؤيته النقديّة، ورغبته في الإحاطة بموضوع بحثه من جميع جوانبه[2].

إنّ استنباط منهج نقديّ منفتح مرن متعدّد الأبعاد والمصادر، جعل أركون يتحرّك في بحوثه بكلّ حريّة شجّعته على إعادة قراءة الموروث الدينيّ الإسلاميّ قراءةً علميّة تهدف إلى البحث عن النتائج الجديدة الموافقة للمعقول، والقابلة للتّفسير، وفق قوانين الطبيعة، وسنن التّاريخ البشريّ المحكوم بالعوامل الماديّة الموضوعيّة، بعيداً عن كلّ أشكال التفسير الدينيّ الغيبيّ المفارق.

فمن هذا المنطلق، يمكن أنْ نَعُدَّ محاولة أركون، في قراءة الفكر الإسلاميّ، محاولةً منهجيّة جريئة لا تخلو من جدّة؛ لقيامها على شروط البحث الأكاديميّ، وعلى الروح النقديّة المسترفدَة من قيم الحداثة، ومن مناهج العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

---

(1) أبي نادر، نائلة، أركون والمنهج النقديّ، ضمن حلقة نقاشيّة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة عنوانها: محمد أركون المفكّر والباحث والإنسان، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2011م، ص131.

(2) المقال نفسه، ص111.

مثلّ المنهج المُتوخّى في أعمال أركون، والآليّات التي يقوم عليها، مثار نقاش كبير بين ناقديه وقرّائه، على الرغم من اتّفاق أغلبهم على رسوخ المَنْحَى العلميّ في المناهج، التي استرفدها أركون من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة، فلا أحد من ناقديه، أو منتقديه، ينفي وجود أرضيّة علميّة ذات طابع أكاديميّ يستند إليها هذا الباحث، عند إنجازه بحوثه في شأن الفكر الإسلاميّ تحديداً[1]، ولا غرابة في ذلك، ما دام أركون نفسه يقرّ، في معظم مؤلّفاته، بإفادته الكبرى من مكاسب هذه العلوم الإنسانيّة، ومن المناهج التي تضعها تحت تصرّف الباحث كيْ يواجه مختلف الأسئلة، التي تتبادر إلى ذهنه، عند التّفكير في مسألة من المسائل التي تثير انتباهه.

ومتى نظرنا فيما تيسّر لنا الاطّلاع عليه -بطبيعة الحال- من بحوث تناولت أركون وكتبه، نجد تنصيصاً واضحاً على عَدِّ أركون مجدّداً في الآراء والمنهجيات في قراءة التّراث، فهذا المُعطى يعترف به تقريباً جُلّ ناقديه[2]، ولكنّهم يشتركون، أيضاً، في أغلب الانتقادات الموجّهة إلى منهج أركون، وإلى الآليّات؛ التي ينهض عليها في دراسة ظاهرة من الظواهر الدينيّة

(1) يقول علي حرب في هذا الصدد: «ذلك أنّ أركون يستعرض في مقالاته معظم الكشوفات الرّاهنة في علوم الإنسان، ويحشد في مباحثه عُدَّة مفهوميّة وتقنية هائلة، حيث إنّه يقوم، في كلّ فقرة من فقرات مباحثه، بتلخيص القواعد المنهجيّة التي يستخدمها، ويعمد إلى تعريف المفهومات التي يستثمرها». انظر: حرب، علي، النصّ والحقيقة 1، مرجع سابق، ص71.

(2) انظر، في هذا النطاق:

- حرب، علي، المرجع نفسه، ص71-72، وكتابه: النصّ والحقيقة 3: الممنوع والممتنع نقد الذّات المفكّرة، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م، ص117.
- بن زين، رشيد، المفكّرون الجدد في الإسلام، مرجع سابق، ص94-96.
- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، مرجع سابق، ص6.
- عبد اللّطيف، كمال، نقد العقل أم عقل التوافق، مرجع سابق، ص35-36.
- كيحل، مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر أركون، مرجع سابق، ص28.

والحضاريّة، لا سيما في الثقافة العربيّة الإسلاميّة قديمها وحديثها، نظراً إلى أنّ أركون لم يقصر بحوثه على دراسة الماضي؛ بل شملت دراساته قضايا راهن الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

لعلّ أبرز ملاحظة توجّه إلى أركون في مستوى المنهج قضيّة (تعدّديّة المناهج)، فهو يباشر بحوثه معتمداً على مناهج متعدّدة، ومنتمية إلى حقول علميّة مختلفة، وهي مناهج غربيّة التربة والخلفيّات؛ إذ وقع استخدامها في قراءة نصوص تنتمي إلى الحضارة الغربيّة. ولئن كنّا لا ننكر -بأيّ وجه من الوجوه- قيمة هذه المناهج المنبثِقة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة، باعتبارها ثمَرَة اجتهاد الإنسان في تطوير طرائق بحثه وتفكيره في ذاته، وفي الكون من حوله، فإنّنا نشاطر رأي نقّاده في هذه النقطة بالذّات، جرّاء إفراطه في اعتماد أكثر من منهج في دراسة ظاهرة من الظواهر تشغل ذهنه، وهو ما يجعل من ضبط سمة تعدّد الاختصاص، بالنّسبة إلى الإسلاميّات التّطبيقيّة، أمراً عسيراً في كتابات أركون؛ لأنّه يكثر من مرجعيّاته الغربيّة بشكل لافت للنّظر. وفضلاً عن هذه التعدّديّة، التي أربكت مباحث أركون، وشتّتت جهده، وحالت دون وصوله إلى نتائج دقيقة في بعض الأحيان، إنّ الإغراق في التّنظير للمناهج أدّى إلى وجود ضرب من الازدواج في مستوى الموضوع المُعالَج، وبمعنى أدقّ، يصبح المنهج موضوعاً ثانياً إلى جانب كونه أداة عمليّة يُستأنس بها في البحث. ولعلّ هذا الأمر يُؤكّد لنا أنّ أركون لا يسكنه هاجس نقد العقل في التّراث الإسلامي فحسب، وإنّما أيضاً يسكنه هاجس التّنظير للمنهج وتبريره[1].

إنّ أركون لا يلتزم بمنهج واحد يخضع له موضوع بحثه؛ بل ينتقل من منهج إلى آخر حسب طبيعة الموضوع، وبحسب ملاءمة المنهج للموضوع المدروس، أو عدم ملاءمته له، وهو لا يتوانى عن التوسّل بكلّ المقاربات المنهجيّة الحديثة، كالمقاربة الأنتربولوجيّة، والفلسفيّة، واللّسانيّة، كما

---

(1) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، مرجع سابق، ص19-21.

يتوسّل بالعديد من العلوم والمناهج العربيّة القديمة لقراءة التراث الإسلاميّ، ونقد العقل الإسلاميّ[1].

فهو، في مجال اللّسانيّات مثلاً، يوظّف ترسانة مفاهيميّة كبيرة لقراءة النصوص الإسلاميّة، ما يحمّل هذه النصوص قراءات ودلالات غريبة عنها، وعن طبائعها اللّغويّة العربيّة، ناهيك أنّ أركون يعود إلى ألجرداس غريماس (A. J. Greimas) (1917-1992م)، ويستعين بنظريّات القراءة المختلفة، ومنها نظرية التلقّي، فيحيل إلى مدرسة كونستانس[2]، ومن ثمّ، فإنّ هاجس أركون الاعتداد بكثرة المناهج الغربيّة المعتمَدَة في أعماله على حساب النصّ العربيّ المدروس، وخصوصيّته الحضاريّة.

هذا التعدّد المفهوميّ والمنهجيّ يتمّ على حساب لغة أركون وخطابه؛ ذلك أنّ لغته تكاد تضيع بين اللّغات الأخرى؛ «لكثرة اللّغات التي يتحدّث بها، والمناهج التي يستخدمها، والأعلام الذين يتقمّصهم، ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات. وبالفعل، إنّنا نجد أنفسنا، مع نصّ أركون، إزاء سيل لا يتوقّف من الإحالات على مختلف المراجع، والمناهج، والاستشهاد بمعظم أعلام الفكر المعاصر، والاحتجاج بمختلف مجالاته»[3]، وعلى أساس ما سبق نتساءل: إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ قراءة أركون للتّراث تجدّد في الآراء والمنهجيّات؟

إنّ الاعتصام بحبل المناهج الغربيّة الكثيرة، التي عوّل عليها أركون في بحوثه، أدّى إلى فقدان شخصيّته الفكريّة والبحثيّة المتميّزة؛ لذلك ليست القراءات، التي أنجزها حول التّراث، سوى تطبيق حرفيّ لمنهج فوكو، أو لمنهج غيره من أعلام الفكر الغربيّ، كسيمياء غريماس، وإبستمولوجيا غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (1884-1962م)، ومن ثمّ، قراءة

---

(1) كيحل، مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر أركون، مرجع سابق، ص27-28.

(2) المرجع نفسه، ص34.

(3) حرب، علي، النصّ والحقيقة 1، مرجع سابق، ص83.

أركون للتّراث العربيّ الإسلاميّ ليست قراءة أصيلة مبدعة؛ لأنّها لا تقوم على كشف جديد، وعلى حدس أصيل، وهي، إلى ذلك، لا تبتكر لغتها الخاصّة، ولا تستطيع بلورة مفاهيمها، ومن ثَمَّ ليس بوسعها تجديد منهجها، وخلق موضوع بحثها[1].

وبناء على ما سلف، إنّ كثرة المناهج المُستَدعاة في قراءات أركون للفكر الإسلاميّ، بدعوى الجدّة والطرافة والتعدّديّة، كانت على حساب وَحدة البحث، وتماسكه، وصرامته المفهوميّة، وهو ما حدا بعلي حرب إلى القول: «فلا بدّ لكلّ عمل فكريّ أنْ ينطوي على قدر من الوَحدة والتّرابط، ولا بدّ لكلّ مبحث من أنْ يراعي شرائط الوثوق والإحكام. نقول ذلك لأنّنا نلحظ أنّ قراءة أركون «العلميّة» تفتقر إلى الوحدة المنهجيّة»[2].

على هذا النّحو، نقول: إنّ كثرة المناهج، التي يستقدمها أركون من أصول وخلفيّات غربيّة مختلفة عن هُويّة النصوص العربيّة الإسلاميّة، وغريبة عن روحها ولغتها وفكرها، حالت دون اكتشافه منهجاً أصيلاً يقرأ، بمقتضاه، تراثه، على غرار ما فعل مجايله ميشيل فوكو، الذي حفر في التّراث الغربيّ الكلاسيكيّ، وما قبل الكلاسيكيّ، وأسّس ميداناً معرفيّاً، وابتكر لغة خاصّة به، وبلور مفاهيمَ من بنات أفكاره، ومن ثمّ جدّد هذا المفكّر الفرنسيّ في الرؤية والمنهج، بقطع النظر عن مدى تأثّره بآراء غيره؛ لهذا «الْتهمَ فوكو ما قرأه، وأعاد عجنه وصوغه، حتّى صار يُعرف باسمه، ويَنتسب إليه، وهذا شأن كلّ القراءات الكبرى، والمحاولات الأصيلة»[3].

إنّ تعدّديّة المناهج في أعمال أركون قَعدت به عن إدراك الغايات المعرفيّة، التي كان يهفو إليها، وحَدَّتْ من اتّسام بحوثه بالخصوصيّة المرجوّة في معالجة الفكر الإسلاميّ، وبالصفة العلميّة المُنتظَرة من مثل هذه

(1) المرجع نفسه، ص83-84.
(2) المرجع نفسه، ص85.
(3) المرجع نفسه، ص84.

الأعمال، ذات الطابع الأكاديميّ القائم على الكشف، والابتكار، والطرافة، والإضافة. فهذه التعدّديّة، في مستوى المناهج، ولّدت مفاهيم كثيرة ومختلفة إلى حدّ التضارب والتنافر، فنحن منتقلون دون رابط منطقيّ، وبطريقة مفاجئة، في معظم الأحيان، في الكتاب الواحد لأركون من مدرسة استشراقيّة إلى أخرى، ومن علَم من أعلام المناهج الغربيّة إلى علم آخر، ومن منهج أركيولوجيّ إلى منهج تفكيكيّ، أو بنيويّ، دون رفق بالقارئ، ما يشتّت ذهنه، ويعزّ عليه فهم ما يريد أركون قوله[1].

ويمكن اعتبار ظاهرة انتزاع هذه المناهج الغربيّة من تربتها، التي نبتت فيها، واقتطاعها من سياقاتها الأصليّة، ومن خلفيّاتها النظريّة، لإسقاطها على نصوص التّراث العربيّ الإسلاميّ، من أهمّ المآخذ التي توجّه إلى منهجيّة أركون في البحث العلميّ، فأركون قرأ التّراث العربيّ الإسلاميّ بأدوات مُقتطَعة من جذورها الأصليّة لتطبيقها، بطريقة آليّة وحرفيّة، على هذا الموروث، مبرّراً هذا الصنيع المنهجيّ بأنّ الشغل الشاغل له هو أنْ يبيّن لنا مزايا ما تقترحه علينا الحداثة الفكريّة الغربيّة من برامج عمل، وما تقدّمه لنا من فرضيّات للبحث، وما تثيره من مناقشات، وما تفتحه من أبواب موصدَة في وجوه الباحثين العرب[2].

كان أركون مسكوناً دائماً بهوس الاطّلاع على هذه المناهج، فهو «يواكب باستمرار ما يستجدّ ويتحوّل من الأجهزة المفهوميّة، عاملاً، دوماً، على أنْ يستخلص لنا، بصدد دراسة الفكر الإسلاميّ، النتائج التي تترتّب

---

(1) انظر، في هذا الإطار: المزوغي، محمّد، العقل بين التاريخ والوحي - حول عدميّة النظريّة في إسلاميّات أركون، منشورات الجمل، كولونيا/ ألمانيا - بيروت/ لبنان، 2007م، ص121. وانظر، أيضاً، الحوار الذي أجراه الطيّب العروسي مع محمّد المزوغي حول كتابه: العقل بين التاريخ والوحي، المتعلّق بنقد نظريّة الإسلاميّات التطبيقيّة عند أركون في المجلّة الإلكترونيّة (فجر نيوز) يوم 22/ 11/ 2008م.

(2) حرب، علي، النصّ والحقيقة 1، مرجع سابق، ص85.

جرّاء الاطّلاع على هذا العلم، أو تطبيق ذاك المنهج، أو استغلال ذلك المفهوم»[1].

وعلى هذا الأساس، إنّ أركون مجرّد مستنسِخ للمناهج الغربيّة، يقتطعها من مظانّها الأصليّة، تحت مظلّة الدّعوة إلى الإفادة من فتوحات الحداثة الفكريّة، وإلى توخّي المنهجيّات الجديدة لإعادة قراءة القرآن، أو لإعادة كتابة تاريخ الإسلام. ومن هنا، يتحوّل إلى داعية يناضل من أجل فتح ورشات جديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطوّر والتغيّر، أو إلى ضرورة تجديد الفكر الإسلاميّ من جذوره تعويلاً على هذه المناهج الغربيّة الرائدة.

وعليه، استخدم أركون مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام، ما جعل علي حرب يقارنه، في هذا السياق، بالمهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنّه لا يبتكر طُرُزاً جديدة؛ لأنّه يسقط المناويل الجاهزة دون تطويرها، وتجويدها[2].

إنّ أركون مع المناهج الغربيّة، وكيفيّة تطبيقها على الموروث الدّينيّ الإسلاميّ، يتعامل مع مفاهيم ومناهج غربيّة المنشأ والأصل، مقتطِعاً إيّاها من سياقها المعرفيّ والحضاريّ، مطبِّقاً إيّاها على مجال الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهو مجال، بطبيعة الحال، مغاير تماماً لمجال انبثاقها، وظهورها.

والحقّ أنّ هذه الظاهرة، في استنطاق التّراث بأدوات غريبة عنه، ليست حكراً على محمّد أركون فحسب، وإنّما نجدها، أيضاً، في أغلب أعمال المفكّرين العرب المعاصرين، لهذا تساءل طه عبد الرّحمن: لماذا يصرّ، غالباً، الباحثون العرب على قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ قراءة جديدة بتوسّل أدوات منهجيّة بعيدة كلّ البعد عن روحه، وعن طبيعة المعرفة التي أنتجها هذا التّراث؟[3]

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) حرب، علي، النصّ والحقيقة 3، مرجع سابق، ص126.

(3) يقول طه عبد الرّحمن في هذا النّطاق: «وإذا كان لا بدّ، للنهوض بممارسة التّراث، =

من الجليّ أنّ أركون لم يهتم بتاريخيّة المناهج الغربيّة، وبتاريخيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وإنّما اقتصر همّه على اعتبارها المَخرج المناسب من كلّ أشكال الانغلاق؛ التي يعاني منها التّراث العربيّ الإسلاميّ. ومن هنا، نجد الكثير من الأسئلة المهمّة غائبة عن أركون، لا سيّما فيما يتعلّق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصليّة إلى حقول جديدة؛ أي: إلى حقول الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهو ما يؤكّد أنّ أركون يُسقط المناهج، بعد اقتطاعها من سياقاتها التّاريخيّة، على مجال مختلف تماماً[1]، فلا غرابة، والحال هذه، أنْ ينتهي إلى النتائج ذاتها؛ التي استخلصها فوكو في قراءته لتراثه الغربيّ، ما دام الباحث العربيّ يباشر تراثه بالأدوات نفسها، متناسِياً الفوارق والخصوصيّات بين الحضارتين، ومتجاهِلاً الخلفيّات النظريّة الغربيّة التي أنتجت هذه المناهج.

بيّن أركون، في أكثر من مناسبة، في بحوثه، جدوى الانفتاح على «الأنتربولوجيا المنفتحة» ومناهجها؛ لأنّها -في تقديره- الحلّ الوحيد؛ الذي يتيح للعالم الإسلاميّ إمكانيّة الخروج من مأزق التفكير الدوغمائيّ، ومن ممارسة التّفكير الأنتربولوجيّ الحرّ، بعيداً عن إكراهات العقل التقليديّ؛ الذي يستبعد المتخيّل، والأسطورة، والخرافة، واللّاوعي من دائرة النّظر والدراسة. وبهذا الشّكل، يتسنّى لنا دراسة الجوانب المسكوت عنها، والمَقصيّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ دون الحذر من هذه الأنتربولوجيا المُختلفة في غاياتها، وخلفيّاتها عن الأنتربولوجيا الغربيّة المركزيّة الاستعماريّة.

= من أنْ نقتبس منهجيّة مخصوصة، فالأوْلى أنْ نقتبس المنهجيّة، التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها، مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها؛ لأنّ أسباب الاتّصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره». انظر: عبد الرّحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التّراث، نشر المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء - بيروت، ط1، 1994م، ص19.

(1) كيحل، مصطفى، الأنسنة والتّأويل، مرجع سابق، ص373.

بيد أنّ أركون يتناسى أنّ الأنتربولوجيا، التي يدعو إلى الأخذ بها وتطبيقها في فضاء الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، على غرار أنتربولوجيا كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (1908-2009م) وأتباعه، لا تقود، بالضرورة، إلى التّعامل مع الثّقافات الأخرى بروح منفتحة، وحجّة ذلك أنّ ستروس نفسه قد اعترف بأنّ علمه (أحدث فضيحة في أوساط اليونسكو)، حيث دافع عن منظّر العنصريّة المعروف غوبينو (Gobineau)، مدّعياً أنّه لم يكن عنصريّاً ولا إمبرياليّاً[1]. وعليه عدّ المزوغي أركون، في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً، سوفسطائيّاً« يردّد أطروحات الأنتربولوجيّين الفرنسيّين، وجمهرة الفلاسفة أتباع التيّار النيتشوي»[2].

والمُلاحَظ أنّ المناهج الغربيّة، التي يسقطها أركون، في أغلب الأحيان، على التّراث العربيّ الإسلاميّ، بغية تفكيكه، والحفر فيه، وتأويله، تحكمها بعض الآليّات؛ التي كانت محلّ نقد، مثل آليّة المماثلة؛ إذ كثيراً ما يماثل في قراءاته بين الديانتين المسيحيّة والإسلاميّة، حتّى إنّ القارئ يخال ألّا فرق بينهما من قبيل ما فعل في كتابه (**العلمنة والدّين**). فهو يقول: «وأمّا الخطّ الثاني، فيسير ضمن المنحى نفسه الذي كنت قد اختططته سابقاً. وإذا ما قبلنا باعتماده، فإنّ ذلك يعني أنّه ينبغي علينا أن نبتدئ بممارسة علم الأنتربولوجيا، والألسنيّات، والتّاريخ، على طريقة أحدث المؤرّخين المعاصرين، الذين يقدّمون رؤيا أخرى مختلفة عن الظاهرة الدّينيّة. ولا أعتقد أنّه سيؤدّي إلى تسفيه الإيمان في عمقه الأساس كإيمان. ولكنّه سوف يتيح للأديان أنْ تُعبّر عن نفسها بلغة قادرة على أنْ تجعلنا نتجاوز تلك المماحكة العتيقة، التي تقسّمنا، وتفصل بيننا. وهذا الخطّ الثّاني هو الذي ينبغي أنْ نشقّه اليوم، ونهتدي به»[3].

---

(1) انظر الحوار الذي أجرته المجلّة الإلكترونيّة (الفجر نيوز) مع محمّد المزوغي حول أركون، مرجع سابق.

(2) المزوغي، محمّد، العقل بين التّاريخ والوحي، مرجع سابق، ص24.

(3) أركون، محمّد، العلمنة والدّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، ترجمة: هاشم صالح، نشر دار الساقي، بيروت - لبنان، ط2، 1993م، ص54-55.

يكشف هذا القول عن استحواذ آليّة المماثلة في المقاربات التي يعتمدها أركون. وغنيّ عن البيان أنّ هذه الآليّة، التي تحكم منهجيّته في قراءة التّراث الإسلاميّ، تتولّد منها آليّات أخرى، كالمقارنات والمقايسات الشكليّة، ونقض المواقف والازدواجيّة، وعدم الثبات على فكرة واحدة، ولعلّنا نجد في رأي المزوغي توصيفاً دقيقاً لهذه الآليّات المهيمنة على مقاربات أركون(1).

3- المصادر والمرجعيّات:

لا يستطيع المرء أنْ ينكر ما للمصادر الإسلاميّة من فضل في تكوين أركون العلميّ، فقد ساعدته على استيعاب التراث الدينيّ بمختلف فروعه، وفهمه بغية إعادة قراءته وتقويمه، ولعلّ أبرز المصادر والمرجعيّات الإسلاميّة الدّالة على نزعة التجديد، في فكر أركون، المصادرُ ذات الاتّجاه العقليّ الإنسانويّ الحداثيّ، على غرار التوحيدي، ومسكويه، وابن رشد، ومن لفّ لفّهم من مفكّرين حاولوا التخلّص من أسر القيود الدينيّة الماورائيّة، بحثاً عن الاختلاف، والتعدّد الفكريّ، ما جعلهم يعلون من قيمة الإنسان وشأنه، وينزّلونه في الكون المنزلة الجدير بها، بوصفه الصانع للتّاريخ، والمسؤول الوحيد عن أفعاله ومصيره؛ لهذا عَدَدْنا نهلَ أركون من هذه المصادر والمرجعيّات الإنسانويّة العقلانيّة الوضيئة، في تاريخ الفكر الإسلاميّ، مظهراً من مظاهر التّجديد في مشروعه النقديّ، من جهة كون هذه المصادر والمرجعيّات الفكريّة تمثّل مروقاً عن خطّ التفكير الدينيّ المنغلق المتكلّس القائم على الوحدة بدل التعدّد والاختلاف. ومن هنا، كان أركون مسكوناً بهاجس البحث عن المرجعيّات الفكريّة الحداثيّة العقلانيّة في التراث

---

(1) ينعت المزوغي أركون، فيما يعتمده من مقاربات، بالازدواج في الرّأي، وعدم الثبات على فكرة واحدة، وبنقض المواقف السابقة، كما ينعته بخرق التعريفات والضمانات المنهجيّة التي يقدّمها، وإضعافها، وبزحزحة المصطلحات عن معانيها الثابتة. انظر: المزوغي، محمّد، العقل بين التّاريخ والوحي، مرجع سابق، ص15.

الإسلاميّ، باعتبارها مرجعيّات مسكوتاً عنها، أو مهمّشة، سعت السلطة الدينيّة والسياسيّة قديماً وحديثاً إلى طمس هذه الأصوات المنادية بالتعدّد، والاختلاف، وحريّة التفكير والتّعبير.

والحقّ أنّ مثل هذا الحفر، الذي أجراه أركون على هذه الأسماء المنسيّة، والمؤلّفات المُهمَلة، لإخراجها من دائرة اللّامفكّر فيه، والممنوع من التّفكير فيه، إلى دائرة الممكن التفكير فيه، صنيع يدلّ على تجذّر التّجديد في فكر أركون، لكيْ ترى مثل هذه المصادر والمرجعيّات الفكريّة النّور بعد إقصائها زمناً طويلاً من قبل السلطة الدينيّة.

فعلى هذه السّبيل، أثبت أركون وجودَ نزعة أنسنة، واتّجاهاً عقلانيّاً حداثيّاً في قلب التّراث العامر بسلطان التّقليد والانغلاق، ولقد استلهم هذه المصادر والمرجعيّات المُبدِعة لإيمانه بقيمة التجديد، والاجتهاد، والإبداع.

والذي يعزّز مظاهر الطرافة والتجديد، في فكر أركون، اطّلاعه على أحدث المصادر والمرجعيّات الفكريّة، والفلسفيّة، والعلميّة الغربيّة، نظريّاتٍ ومناهجَ ومدارسَ، وهي مصادر ومرجعيّات سليلة فكر نقديّ حداثيّ- ما بعد حداثيّ يستقطب مواضيع اشتغال كانت متروكة، مثل: اللّاوعي، والأسطورة، والسّحر، واللّامعقول، والمتخيّل، ويقوم على حريّة البحث، وعلى شروط الموضوعيّة العلميّة، كاتّخاذ الباحث مسافة كبيرة بينه وبين موضوع بحثه؛ وإنْ كان على صلة وثيقة بمعتقده وديانته، مثلما فعل الفكر الغربيّ في قراءة نصوصه المقدّسة، كالتوراة، والإنجيل، قراءةً علميّة نقديّة بمعزل عن الاعتبارات العاطفيّة الإيمانيّة تجاه الدّين.

ومن هنا، سعى أركون إلى الإفادة من هذه المصادر والمرجعيّات، بما توفّره من جديد النظريّات، ومُستحدَث المناهج والمقاربات والفرضيّات العلميّة، محاوِلاً اختبار جدواها في قراءة العقل الإسلامي خاصةً. فنهل من المصادر الفلسفيّة، والمرجعيّات النفسانيّة والاجتماعيّة، ومن الأنتربولوجيا، والأديان المقارنة، ومن اللّسانيّات، والسيميائيّات، والبنيويّة، إلى غير ذلك

من المصادر والمرجعيّات الغربيّة، أثناء إنجاز مشروعه النقديّ في قراءة العقل الإسلاميّ، وواقع المجتمعات العربيّة والغربيّة في العصر الحديث. لذلك، بات من المسلّم به، بين دارسي مشروع أركون، أنّه أكثر المجدّدين المسلمين إلماماً بالمصادر والمرجعيّات الغربيّة، وهو ما تجلّى في العديد من المفاهيم، والمصطلحات، والمناهج، والآليّات؛ التي استند إليها، وقد لاحظ المهتمّون بفكره انطواء المصادر والمرجعيّات الغربيّة؛ التي وجّهت مقارباته، على خلفيّات إيديولوجيّة واضحة حيناً، وخفيّة حيناً آخر، وعلى أبعاد وغايات بعيدة رمى إليها أركون من وراء تطبيقاته ونتائجها.

وفي مقدّمات المرجعيات، التي اعتمدها أركون، الفكر الاستشراقيّ، ولا غرابة في ذلك، فأوّل اتّصال بينه وبين الفكر الغربيّ كان عبر الاستشراق. وعلى الرغم من نقده الشديد للفكر الاستشراقيّ، ممثّلاً في (الإسلاميّات الكلاسيكيّة)، التي كانت -في تقديره- محكومة بدوافعَ استعماريّة، فإنّه وظّف أعمال ونتائج أبحاث الكثير من المستشرقين الغربيّين، وأشاد بقيمة أعمالهم[1]، فهي، عنده، مشاريع علميّة تهدف، في عمقها، إلى نفي الجانب المعقول من الحضارة العربيّة الإسلاميّة القديمة، معتبرة إيّاها قائمة على عدم المعقول في مختلف تجلّياته من وحي، وخرافة، وأسطورة، وإلهام، وعجيب، إلى غير ذلك.

وممّا يؤكّد تجذّر الخلفيّة الاستشراقيّة في أعمال أركون، أخذه بآراء المستشرقين في مستوى التّطبيق، متعاطياً معها على أساس أنّها حقائق علميّة، وليست مجرّد تأويلات إيديولوجيّة، وفي المقابل نقد الآراء الواردة في التّراث العربيّ الإسلاميّ، وتعامل معها بطريقة مختلفة[2].

ولم ينهل أركون من المصادر الاستشراقيّة، فحسب، وإنّما نهل، أيضاً، من المصادر التاريخيّة «خاصّةً ما دشّنته مدرسة الحوليّات (Les annales) في

(1) كيحل، مصطفى، الأنسنة والتّأويل، مرجع سابق، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص382.

فرنسا تحديداً، من توجّه جديد في فهم التّاريخ، وكتابته»[1]، ولا شكّ في أنّ اهتمام أركون بالمرجعيّات الأنتربولوجيّة والفلسفيّة مجسّمة خاصّة في أركيولوجيا فوكو، وتفكيكيّة جاك دريدا (Jaques Derrida) (1930-2004م)، وتأويليّة بول ريكور (1913-2005م) (Paul Ricoeur)، كان له بالغ الأثر في توجيه نتائج بحوثه؛ التّي لم تتزحزح قيد أنملة عن هذه المرجعيّات الغربيّة، وأطروحاتها[2].

ومن نتائج الاتّكاء على هذه المصادر والمرجعيّات الغربيّة في تطبيقات أركون، الانتهاء إلى نفي العقلانيّة عن التّراث العربيّ الإسلاميّ، باعتباره ذا مصدر إلهيّ يحكمه عقل دينيّ؛ لهذا «اختار أركون (العقل الإسلاميّ)، ولم يختر (العقل العربيّ)؛ لأنّه لا ينسب العقل إلى اللّغة، بل ينسبه إلى العقيدة»[3]، وهذه الخلفيّة، في التّعامل مع الموروث الدينيّ، أسلمت أركون إلى استنتاج أنّ العقل الإسلاميّ التّأسيسيّ، من خلال خاصيّته الأسطوريّة العجائبيّة المخياليّة، أدّى إلى تأسيس نظام العقائد واللّاعقائد، بما يسمح باجتماع الأمّة حول إيمان واحد غالب، ومن ثمّ حول عقل إسلاميّ واحد أرثوذكسيّ[4]، والذي يميط اللّثام عن الخلفيّة الإيديولوجيّة المحرّكة لأركون، في استخلاص مثل هذه النتائج، أنّه لم يخصّص فصلاً للمعقول القرآني على غرار العجيب المدهش، ما يعني أنّه يصدر عن موقف فكرانيّ انتقائيّ؛ لأنّ العقلانيّ في القرآن يوجد متداخلاً مع الأسطوريّ[5]، وعليه إنّ الهدف من أبحاث أركون يتراوح بين المعلن الظاهر (تجديد الدّراسات الإسلاميّة)، والخفيّ المكنون (النّقد الجذريّ للعقل الإسلاميّ)[6].

---

(1) المرجع نفسه، ص31-32.

(2) المزوغي، محمّد، العقل بين التّاريخ والوحي، مرجع سابق، ص57.

(3) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون، مرجع سابق، ص72.

(4) المرجع نفسه، ص78.

(5) المرجع نفسه، ص111.

(6) عبد اللّطيف، كمال، نقد العقل أم عقل التّوافق، مرجع سابق، ص47.

وهذا التّعامل الإيديولوجيّ لدى أركون مع التّراث الفلسفيّ والصوفيّ كان محلّ نقد كبير؛ لأنّه تعامل مع الفلسفيّة العربيّة بمنظار أرسطو (384 ق.م-322 ق.م) (Aristote)، أو بمنظار ديكارت، أو من خلال عقلانيّة علميّة صرفة. وعلى هذا الأساس، حكم أركون، ومَنْ لفّ لفّه من المفكّرين العرب البارزين، على جزء مُهمّ من النتاج الفلسفيّ والصوفيّ، بأنّه نتاج غير عقلانيّ[1]، وإلّا كيف نفسّر استبعاد أركون صدرَ الدّين الشيرازي من دائرة الفلسفة العقلانيّة، والحال أنّ المطّلع على كتابه الموسوم بـ(الحكمة المتعالية) يجد، في خطاب هذا الفيلسوف المعاصر لديكارت، انصهاراً لمختلف أنواع العقلانيّة؛ المشائيّة، والإشراقيّة، والعرفانيّة، فضلاً عن النبويّة؟[2]

إنّ المصادر الفكريّة، الفرنسيّة خاصّةً؛ التي استمدّ منها أركون أدوات عمله، ومناهج يستأنس بها في قراءة الفكر الإسلاميّ، هي في الأصل ذات «توجّه نيتشويّ/ هايدغري، وهذا التيّار الفكري له منحى عدميّ، وهو أمر معروف في السّاحة الثقافيّة، ومعتَرَف به من طرف خصومهم من المثقّفين الغربيّين أنفسهم»[3]، وفي الواقع، أنّ هذا التيّار العدمي كان مصدراً أساسيّاً من مصادر أركون، فقد تشبّع من مقولاته عاملاً على تطبيقها في مجال الإسلاميّات، دون فحص خلفيّاتها النظريّة، ودون وضع منطلقاتها وأهدافها موضع نقد ونقاش، فهذا التيّار العدميّ في فرنسا امتداد لأفكار نيتشه (Nietzsche) (1844-1900م) وهايدغر. ومن هنا، سعى أنصار هذا التيّار الفكريّ، على غرار فوكو، ودريدا، وجيل دولوز (Gilles Deleuze) (1925-1995م)، وغيرهم، إلى تركيز نقدهم على العقل العلميّ التّنويريّ، بغية خلخلة أسسه المنطقيّة، والاستخفاف بقيمة مشروعه التحرّري. وهم؛ إذ

(1) حرب، علي، النصّ والحقيقة 1، مرجع سابق، ص99.
(2) المرجع نفسه، ص125.
(3) انظر: الحوار الذي أجرته مجلّة (الفجر نيوز) مع محمّد المزوغي، الموقع الإلكترونيّ للمجلّة، مرجع سابق.

يفعلون ذلك، فإنّهم يهدفون إلى نشر كلّ صنوف (اللّاعقل) من جنون، وخرافة، وأسطورة، وخيال. وبلا ريب، تلقّف أركون هذه الأفكار، مُعِيراً إيّاها أهميّة تفوق قيمتها الفعليّة، ناهيك عن أنّ هذا التيّار العدميّ يحارب العقل التنويريّ؛ الذي صنع هذه الحداثة. وعليه فإنّ تركيز أركون على نقد العقل، والتّقليل من شأنه، دعوة ضمنيّة إلى محو العقلانيّة، وبثّ النّزعة التّشكيكيّة في قدرات العقل، ولنقل، بعبارة أوضح، تعليم قرّائه كيف يتخلّصون من سلطان العقل[1].

والمُلاحَظ أنّ هذا التيّار العدميّ؛ الذي اعتصم أركون بحبله، قاده إلى مآزق منهجيّة ومعرفيّة خطيرة جدّاً، من ذلك أنّ معاداته للعقل التّنويريّ؛ الذي يدعوه بكلّ احتقار، أسوة بعالم الاجتماع الفرنسيّ بيير بورديو (Pierre Bourdieu) (1930-2002م) بـ(العقل السكولاستيكيّ)، لها استتباعات دفعت أركون إلى مناهضة الديمقراطيّة، وإلى تكرار تُهَم غالباً ما كرّرها الأصوليّون والديكتاريون في العالم العربيّ، واليمين المتطرّف في العالم الغربيّ[2].

إنّ السّاحة الفكريّة، الفرنسيّة على وجه التّحديد، بيّنت إفلاس هذا التيّار الفلسفي العدميّ؛ الذي يريد أنْ يقمع العقل، كي تحلّ محلّه الخرافة والأسطورة، ومن ثمّ تُحدّ قدرة الإنسان على الخلق والإبداع. وإذا كان أركون قد تأثّر، أيّما تأثّر، بمقولاته في قراءة التّراث الإسلاميّ، فإنّ هذه القراءة محكومة بالفشل؛ لأنّها قراءة عدميّة بالأساس تهدم، ولا تبني.

الخاتمة:

حاولنا، في هذا العمل، استجلاء التّجديد وحدوده، في مشروع محمّد أركون النقديّ، المُوجَّه أساساً إلى إعادة قراءة العقل الإسلاميّ بصفة خاصّة، والتراث العربيّ الإسلاميّ بصفة عامّة من خلال أهمّ مؤلّفات الرجل،

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المزوغي، محمّد، العقل بين التّاريخ والوحي، مرجع سابق، ص93.

مستأنسين ببعض القراءات العلميّة لفكر الرّجل. وهي قراءات سعى أصحابها إلى التّفاعل مع ما كتب أركون بخصوص تجديد الفكر الدينيّ، ومناقشته.

رمنا، في هذا البحث، الوقوف على التّجديد وحدوده في فكر أركون، في مستويات ثلاثة: في مستوى المفاهيم ومضامينها الفكريّة، وفي مستوى المنهج، والآليّات المتحكِّمة في اشتغاله بقضايا الموروث الدينيّ الإسلاميّ، وفي مستوى المصادر والمرجعيّات المؤثِّرة في مسارات أعماله التطبيقيّة ونتائجها.

بيّنا، فيما يتعلّق بالمستوى الأوّل، أنّ أركون نحت مفاهيم جديدة في حقل الفكر الدينيّ تدلّ على منزعه التجديديّ الحداثيّ من قبيل (الإسلاميّات التطبيقيّة)، و(الظاهرة القرآنيّة)، و(الظاهرة الإسلاميّة) و(الأسيجة الدوغمائيّة)، و(مجتمعات الكتاب)، إلى غير ذلك من المفاهيم الأركونيّة. ولكنّ كثرة المفاهيم، وتعدّد الأفكار الموصولة بها، واختلاف المجالات الموظَّفة فيها، جعلت أركون يفقد السيطرة على هذه المفاهيم أثناء الإجراء والتطبيق، ما حدّ من نتائجه، وحال دون سيطرته على هذه المفاهيم.

وفي خصوص المستوى الثاني من دراستنا للتّجديد وحدوده، في مشروع أركون النقديّ، وقفنا على بعض علامات الجدّة والتّحديث في المناهج والآليّات؛ التي توسّل بها هذا المفكّر المجدِّد في قراءة الفكر الإسلاميّ، فألفيناه يقارب مسائله المدروسة وفق أحدث المناهج والمقاربات الغربيّة المستمدَّة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بدرجة أولى؛ لذلك بدا مجدِّداً في قراءة الموروث الدينيّ من خلال المنهج النقديّ المنفتح؛ الذي استند إليه لاستنطاق هذا التّراث.

وفيما يتّصل بمسألة المناهج والآليّات الموجِّهة لبحوث أركون، ودورها في الحدّ من منحاه التّجديديّ في مقاربة الفكر الإسلاميّ، بان لنا أنّ تعدّديّة المناهج المستخدَمة في الإسلاميّات التّطبيقيّة، واقتطاع هذه المناهج من أصولها الغربيّة، ومن سياقاتها الأصليّة، التي وجدت فيها، وإسقاطها على

الفكر الإسلامي، كانت عائقاً أمام هذا المفكّر حال دون وصوله إلى نتائج واضحة دقيقة؛ لذلك كثيراً ما يناقض نفسه، فيزدوج خطابه، ويعمّه الغموض، على نحو ما أثبته محمّد المزوغي في كتابه (**العقل بين التّاريخ والوحي**).

أمّا فيما يتعلّق بالمستوى الثالث، فقد عالجنا قضيّة المصادر والمرجعيّات في فكر أركون، فقادنا النظر في هذا المبحث إلى استخلاص المنابع الحداثيّة العقلانيّة النقديّة العربيّة القديمة (التوحيدي، مسكويْه، ابن رشد)، والغربيّة الحديثة (الفكر الاستشراقي، مدرسة الحوليات، الفلسفة، الأنتربولوجيا، علم الاجتماع، علم النّفس...إلخ) القائم عليها مشروعه النقديّ للعقل الإسلاميّ، وألححْنا على جانب الإبداع والتّجديد في هذا المضمار.

على أنّ المصادر والمرجعيّات؛ التي نهل منها أركون (الاستشراق، مدرسة الحوليّات الفرنسيّة، الأنتربولوجيا، حفريّات فوكو، تفكيكيّة دريدا، تأويليّة ريكور...) كان لها بالغ الأثر في توجيه أفكاره، وأطروحاته، ونتائج بحوثه، وآية ذلك أنّه لم يخصّص، في دراسته للقرآن، فصلاً عن المعقول القرآنيّ، على غرار الفصل الذي أفرده للعجيب القرآنيّ، الأمر الذي يعكس تأثّره بخلفيّات المستشرقين في قراءة القرآن، وهي خلفيّات تريد أنْ تثبت أنّه خطاب أسطوريّ؛ لأنّه يعجّ باللّامعقول شأن النّصوص التوراتيّة والإنجيليّة. ولعلّ هذه الخلفيّات الكامنة وراء مصادره، ومرجعيّاته الغربيّة، مدعاة إلى التقليص من نزعته العلميّة، ومن رغبته في تجديد الفكر الإسلاميّ؛ لأنّ توظيفها، في مشروع أركون، يطرح أكثر من سؤال من طرف قرّائه، ونقّاده.

إنّ تدبّر التجديد وحدوده في فكر أركون يسلمنا إلى القول: إنّ مشروعه في نقد العقل الإسلاميّ من أهمّ مشاريع تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ المعاصر، من جهة المفاهيم، والمنهج، والمرجعيّات، فهو مشروع طموح رسم صاحبه لنفسه أهدافاً، وعلّق عليه آمالاً كِباراً لم يستطع، في أغلب الأحيان، تحقيقها، ومع ذلك، يمكن اعتبار مشروعه النقديّ حجر أساس،

ولبنة مهمّة، في اتّجاه تطوير الخطاب الدينيّ في الفكر العربيّ المعاصر، والارتقاء به إلى مصاف قيم الحداثة، وثقافتها النقديّة القائمة على حريّة البحث العلميّ، والتعدّد، والاختلاف، والنسبيّة.



قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

أ- المصادر العربيّة والمترجمة:

- أركون، محمّد:

- **الإسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، نشر اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ط1، 1990م.
- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تعريب: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986م.
- **العلمنة والدّين، الإسلام المسيحيّة الغرب**، ترجمة: هاشم صالح، نشر دار الساقي، بيروت- لبنان، ط2، 1993م.
- **الفكر الإسلاميّ، نقد واجتهاد**، تعريب: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1992م.
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، نشر دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.
- **نافذة على الإسلام**، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطيّة للنشر، بيروت - لبنان، 1996م.
- **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1979م.
- **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هاشم صالح، نشر دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

ب- المصادر باللغة الفرنسية :

1- Arkoun, Mohamed, L’humanisme arabe au 4-10 siècles, Paris, Ed. J.VRIN, 1982.

2- Arkoun, Mohamed, Lectures du coran, Paris, 1982.

3- Arkoun, Mohamed, Essais sur la pensée islamique, Paris, 1984.

4- Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984.

2- المراجع العربية والمترجمة:

1- أبي نادر، نائلة، **أركون والمنهج النقديّ**، ضمن حلقة نقاشيّة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة عنوانها: محمد أركون المفكّر والباحث والإنسان، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2011م.

2- بن زين، رشيد، **المفكّرون الجدد في الإسلام**، ترجمة: حسّان عبّاس، دار الجنوب للنشر، تونس، 2009م.

3- حرب، علي:

- **النصّ والحقيقة 1: نقد النصّ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2000م.
- **النصّ والحقيقة 3: الممنوع والممتنع نقد الذّات المفكّرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م.

4- حمزة، محمّد، **إسلام المجدّدين**، منشورات رابطة العقلانيّين العرب ودار الطليعة، بيروت، ط1، آذار/مارس، 2007م.

5- صالح، هاشم، **مقاربات نقديّة للواقع**، مجلّة المستقبل العربي، العدد 101، 1987م.

6- عبد الرّحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، نشر المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء - بيروت، ط1، 1994م.

7- عبد اللّطيف، كمال، **نقد العقل أمْ عقل التّوافق**، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريّة، ط1، 2002م.

8- الفجّاري، مختار، **نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون**، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، 2005م.

9- كيحل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر أركون**، نشر مشترك بين دار الأمان في الرباط، ودار الاختلاف في الجزائر، ط1، 2011م.

10- المزوغي، محمّد، **العقل بين التاريخ والوحي، حول عدميّة النظريّة في إسلاميّات أركون**، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا - بيروت/لبنان، 2007م.

12- مستقيم، محمّد، **مفاهيم أركونيّة المشروع النقديّ للعقل الإسلامي**، النايا للنّشر، سورية، ط1، 2013م.



أزمة تأويل النصّ الدّينيّ
في الفكر الإيراني المعاصر
من خلال أطروحات
عبد الكريم سروش والردود عليها

د. علي بن مبارك[1]

الملخّص:

نشطت في إيران، منذ أواخر القرن التاسع عشر، حركة إصلاحيّة تجديديّة لا يُستهان بها، وتجلّت في عدد من التَّيارات والمرجعيات، وازدادت مشاريع التجديد نضجاً وانتشاراً في العقدين الأخيرين؛ إذ ظهرت نخبة من المفكّرين المجدّدين، تمرّدوا على الثقافة السائدة، وطالبوا بمراجعة الفكر الدينيّ، وتطوير آليات فهمه، ولا نبالغ إذا عَدَدْنا عبد الكريم سروش من أبرز هذه الوجوه المجدّدة، وأكثرها جرأة وصراحة؛ إذ ميّز سروش بين الدّين والمعرفة الدينيّة، وأكّد أنّ الفكر الدينيّ فكر بشريّ بامتياز، ومن المغالطة أن نتحدّث عن معارف دينيّة مقدّسة وثابتة لا تقبل المراجعة، أو النقد، وتمحور مشروع سروش التجديديّ حول مسألة الوحي، وكيفية فهمه وإفهامه، فأكّد أنّ فهم

---

(1) باحث جامعي، المعهد العالي للغات التطبيقية بنابل (جامعة قرطاج) - تونس، مختصّ في الحضارات والأديان.

الوحي عمل بشري تاريخيّ متغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولذلك من السذاجة أن نتبنّى تفاسير من سبقنا، دون تدبّر، أو تفكّر.

ويبدو أنّ سروش تجاوز الخطوط الحمراء، حينما تحدّث عن البعد الإنسيّ في الوحي الإسلامي، وحينما صرّح أنّ القرآن صيغ ألفاظاً وجملاً بتعابير بشريّة أبدع الرّسول في بنائها، وأثار هذا الكلام حفيظة المتحفظين، وغضب الغاضبين من رجال الدين داخل إيران، وغيرها، وندرك، من خلال هذه الردود على أفكار سروش، عمق الهوّة بين المحافظين والمجدّدين، وتاريخيّة الصراع بينهما.

الكلمات المفاتيح:

عبد الكريم سروش، وحي، تفسير، تأويل، فهم، إيران، الفكر الإيراني، التجديد الفكري، مراجعات، إحياء، منهج إحيائي، المعرفة الدينية، البعد الإنسي، البعد البشري، العرفان، الاختلاف، المؤسسة الدينيّة، التقليد، النصوص الدينيّة.

فاتحة

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا

ولاستحلّ رجال المسلمين دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا(1)

«إنّ شرب الخمور والعربدة -كما يقول حافظ الشيرازي- ليست بأخطر من اتخاذ القرآن مصيدة للتمويه على النّاس»(2).

---

(1) الإمام زين العابدين بن علي بن الحسين (ت95هـ/ 713م)، اقتطفنا البيتين من كتاب: السياسة والتديّن، لعبد الكريم سروش، ص248.

(2) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار مهم بين الدكتور سروش والشيخ جعفر السبحاني، مجلة نصوص معاصرة، عدد 15-16، صيف وخريف 2008 م، 1429 هـ، ص58.

ارتأينا الحديث عن صورة الوحي في فكر عبد الكريم سروش[1]، من خلال أزمة تأويل النصّ في الفكر الإيراني المعاصر، وما أثارته من سجال متعدّد الوجوه والمقامات. لم نطّلع إلّا على جزء يسير منه وقع تعريبه ونشره، ولم تكن أزمة تأويل النصّ، في الفكر الإيراني المعاصر، إلّا وجهاً من وجوه

---

(1) ولد عبد الكريم سروش (واسمه الحقيقي حسين الحاج فرج دبّاغ) سنة 1945م في مدينة طهران، عاصمة إيران. بعد مرحلة الابتدائي، درس في ثانوية (الرفاه)، التي كانت تجمع في مناهجها بين الدروس الدينيّة والمواد العلمية المعاصرة، وتأثّر سروش، في هذه الحقبة من حياته، بأستاذه رضا روزبيه، الضليع في تفسير القرآن، والعلوم التطبيقيّة، ثمّ التحق سروش التلميذ بجماعة (الحجتية) المتزمّتة، ولكنّه سرعان ما غادرها، بعد أن تبيّن له سذاجة أفكارها. التحق بكلية الصيدلة في طهران، واشتغل، بعد تخرّجه، في مخابر الصيدلة، وتحصّل على منحة دراسة في بريطانيا، والتحق بجامعة لندن، واختصّ في الكيمياء التجريبيّة، وسجّل في الجامعة ذاتها في اختصاص علم التاريخ وفلسفة العلوم. ذكر سروش في مذكراته أنّه حمل معه إلى بريطانيا أربعة كتب عرفانية أثّرت، لاحقاً، في أطروحاته الفكرية، وهذه الكتب هي: (الأسفار الأربعة) لصدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ/ 1640م)، و(المحجّة البيضاء) للملّا محسن فيض الكاشاني (ت 1091هـ/ 1680م)، و(المثنوي) لجلال الدين البلخي الرومي (ت 672هـ/ 1273م)، وديوان شمس الدين حافظ الشيرازي (ت 792هـ/ 1389م). عاد سروش إلى إيران سنة 1979م، مع انطلاق الثورة الإسلامية، ونشر كتابه (قيمة المعرفة)، وعيّن مديراً لمؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، ثم التحق بجامعة إيران، حيث نال الدكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة، وعُيّن، من قبل روح الله الخميني، مسؤولاً عن تعديل برامج الدراسة في الجامعات بعد غلقها، ثمّ عيّن في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافيّة. لم يلتزم عبد الكريم سروش بأفكار الثورة الإسلامية، فانتقدها، وفضح انزياحاتها، فانتقده رجال الدين، وتحوّل من أحد أبرز مثقّفي الثورة إلى أبرز أعدائها، فضُيّق عليه، ومُنِع من التدريس، ما اضطرّه إلى ترك إيران. يعمل سروش، حالياً، في جامعات عديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا، ويُعَدُّ من أهمّ روّاد التجديد في الفكر الإيراني المعاصر.

اعتمدنا، في ترجمة عبد الكريم سروش، مقدّمةَ كتابه: العقل والحرية. انظر:

- القبانجي، أحمد، مقدمة كتاب: العقل والحرية، لعبد الكريم سروش، الانتشار العربي، بيروت، 2010م، ص11- 31.

أزمة الفكر الإسلامي المعاصر عموماً، في تجلّياته المتعدّدة، ومرجعياته المتنوّعة، ولم تكن أزمة اليوم غير تواصل لأزمات متواصلة، وإشكاليات متعاقبة.

لقد عاش عبد الكريم سروش في مرحلة خطيرة من تاريخ إيران الثقافيّ، وعاين الصّراع الفكري الإيديولوجي؛ الذي ظهر بقوّة، بعد الانقلاب على محمد مصدق (ت 1967م)، رئيس وزراء إيران، سنة (1953م)، وكان النّموذج الغالب، قبل هذا الانقلاب، «الفكر غير الديني؛ الذي يسعى إلى حلّ مشكلة التخلّف، من خلال استيراد أفكار وإيديولوجيات غربية وشرقية، منطلقاً من تحميل الدّين نفسه مسؤولية التخلّف الاجتماعي»[1]، وهيمن اليساريون، والقوميون، واللّيبراليون، على المشهد الثقافي والفكري، طيلة نصف قرن من الزّمن.

وبداية من مطلع خمسينيات القرن العشرين، أصبح الفكر الإسلامي يراجع نفسه، ويعيد تشكيل ذاته، و«يمكن القول: إنّ فترة ما بين 1953 و1978م هي فترة إحياء الفكر الإسلامي وتجديده»[2].

ظهرت، في هذه الحقبة، تيارات فكرية إسلاميّة تجديديّة عديدة، حاولت الاستفادة من مختلف المدارس الفكرية الأخرى اليسارية، والليبرالية، والقومية، فأنتجت فكراً إسلاميّاً جديداً يقوم على التلفيق[3]، والتأسيس العلميّ، ونتج عن هذا المنزع العلمي ظهور علم كلام جديد يستأنس بالعلوم الطبيعية[4]، ولعلّ من أبرز وجوه هذا التيار الفكري الجديد مهدي بازركان

(1) شفيعي فر، محمد، الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007م، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، ترجمة: محمد حسن زراقط، ص175.

(2) شفيعي فر، محمد، مرجع سابق، ص175.

(3) المقصود بالتلفيق، في الأدبيّات الفكرية الإيرانية، نزعة التوفيق بين الهوية والثقافة الغربية.

(4) جعفريان، رسول، مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى =

(ت 1995م)؛ الذي أسّس، برفقة آية الله الطالقاني، حركة (نهضة حرية إيران)، سنة (1961م)، وشهدت هذه الفترة جدلاً كبيراً بين أنصار الفكر الإسلامي باتّجاهاته المختلفة من جهة، ودعاة الفكر الليبرالي واليساري من جهة أخرى، ونشرت الصّحف الإيرانية مناظرات وسجالات عديدة من هذا القبيل، لعلّ أشهرها المناظرات؛ التي انعقدت بين مرتضى مطّهري (ت 1979م)، وإبراهيم المهدوي، أحد القضاة البارزين في ذلك الوقت، وذي المنزع الليبرالي، ونشرت هذه المناظرات متتالية في مجلّة (زن روز - امرأة اليوم)، بين سنتي (1966 و1967م)، وتناولت قضايا الأحوال الشخصية بين القانون المدني والشرع الإسلامي، وكان عندها عبد الكريم سروش طالباً جامعياً يتابع باهتمام هذا الجدل الفكري.

وازداد المشهد الفكري في إيران ثراءً وتنوّعاً بعودة مجموعة من الباحثين الجامعيّين، ممّن أرسلوا إلى الغرب في بعثات علمية، لمواصلة دراستهم، وإعداد الدكتوراه، وكان أبرزهم علي شريعتي (ت 1977م)؛ الذي عاد إلى طهران سنة (1964م)، بعد إحرازه الدكتوراه، وسيكون له تأثير كبير على المثقفين، لاسيما الشباب منهم.

ولا نبالغ، إذا قلنا: إنّ عبد الكريم سروش تأثّر تأثّراً كبيراً بعلي شريعتي، ونستطيع أن نرصد هذا التأثّر في مواضع عديدة من كتبه، ومقالاته، ومحاوراته، فقد عدّه سروش «المبدع لخطاب دينيّ جديد»[1]، وآية ذلك أنّ «رؤية شريعتي للمفاهيم، والمقولات الدينيّة، كانت خارج الدّين، إلّا أنّه استفاد كثيراً من العناصر الكامنة داخل الدّين والتراث.. وبسبب كونه ينظُر إلى الدّين من خارجه، ويسلّط الأضواء عليه، فلذلك لجأ إلى إدخال العقل غير

= الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات إسلامى، طهران، 1990م، ص23-24.

(1) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن: دقائق نظرية ومآزق عمليّة، تعريب: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009م، ص56.

الديني، وفتح الباب للعلمنة في الفكر الدّيني»[1]، ولم يكن هذا الجدل، الذي أثاره علي شريعتي، وغيره من النّخب الإيرانية، في ذلك الوقت، إلّا إعادة نظر في الوحي، وما تعلّق به من أفهام، وتأويلات، وتمثّلات، وما ارتبط به من خلفيات، ومرجعيات، وأطروحات.

أوّلاً: من قضايا الوحي الإسلامي في فكر عبد الكريم سروش: جدلية الدّين والمعرفة الدينيّة:

كان موضوع الوحي مشغلاً مركزياً تلتقي حوله بقية المواضيع، وترتبط به أغلب المشاريع الفكرية التجديدية، ففهم النصّ سلاح ذو حدّين، فقد يكون الفهم أداة للتحرّر والانعتاق، كما قد يكون مسلكاً لعبور الخرافات، وسيادة الاستعباد والاستضعاف، على حدّ عبارة علي شريعتي. وعلى هذا الأساس، ركّز عبد الكريم سروش، في كتاباته، على القرآن، فدعا إلى الاهتمام به، والعودة إليه، والارتماء في أحضانه، بعد طول هجر؛ إذ استبدل المؤمنون سلطة النصّ بسلطة الرجال، وشجّعت ثقافة التقليد هجر القرآن لصالح آراء الفقهاء والمفسرين، وأهل الأخبار، واعتقد المسلمون، لقرون من الزّمن، أنّ ما وصلنا من تصوّرات وأدبيّات تخصّ الوحي، ومن تفاسير تتعلّق بآي القرآن، تُعدُّ نصوصاً قطعية ثابتة لا يمكن التشكيك فيها، أو نقدها، وكلّ من حاول نقد هذه التصوّرات، أو مراجعة تأويلات الرجال واستنباطاتهم، اتّهم في دينه، ففسّق، وبدّع، وكفّر، وحرم، من الفضاءات الدينية، والتواصل مع جمهورها، وهذا ما حصل لعلي شريعتي، حينما أراد أن يبشّر بثقافة دينية جديدة متمرّدة على السائد، وآية ذلك «أنّ المساجد أوصدت أبوابها، ولم تسمح للدكتور شريعتي، وأمثاله، بإلقاء المحاضرات في المساجد، ومن هنا تعلم لماذا أسّس شريعتي حسينية الإرشاد[2]، ومركز التوحيد في طهران،

(1) المصدر نفسه، ص62.

(2) أسّس علي شريعتي حسينية الإرشاد سنة 1969م، وأقبل عليها الشباب وطلبة الجامعات إلى درجة أزعجت السلطات في ذلك الوقت، وكان يلقي فيها محاضرات، وينتقد، من خلالها، رجال الدّين والفكر الدينيّ التقليديّ.

وكان يلقي محاضراته في الجامعات»[1]، ولم يكن سروش أحسن حالاً من أستاذه، فقد حوصر، واتّهم في دينه، وكُفّر، ومُنع من إلقاء محاضراته بسبب دعوته المتعلّقة بمراجعة الفكر الديني، وتحرير النصّ ممّا حفّ به من نصوص شوّهت معالمه في بعض الأحيان.

اكتشف الفكر التجديدي في إيران أنّ الثقافة الإسلامية السائدة مشوّهة، ومأزومة؛ إذ لا توجد اليوم «ثقافة إسلامية مبدعة ومجدّدة»[2]، على حدّ تعبير محمّد مجتهد شبستري، وآية ذلك أنّ المسلمين «في أغلبهم، لا يزالون، من هذه الزاوية، في عالم ثقافيّ يقوم على الاتباع والتقليد»[3].

لقد حفّت بالنصّ المقدّس نصوص أخرى شارحة له، أو معلّقة عليه، وحفّت بالوحي طبقات من الكلام، والأخبار، والخواطر، تضخّمت عبر السنين حتّى حجبت النصّ الأصليّ، وغيّبت الوحي، ولذلك أكّد سروش، في مواضع عديدة، أنّ إدراك الوحي الإسلامي، في عمقه، وحيويته، ووصله، بقضايا الإنسان، ومتطلّبات الحداثة، يستدعي منّا إجراءً معرفيّاً ثوريّاً نميّز، من خلاله، بين النصّ وما حفّ به من نصوص، وبين الدّين والمعرفة الدينيّة، وبين التفسير والتطبيق، وفي هذا السّياق، ميّز سروش بين العرضيّ والذّاتيّ في الوحي، محاولاً إعادة بناء صورة الوحي، وما ارتبط بها من دلالات وخلفيات.

يرى عبد الكريم سروش أنّ حقيقة الوحي ورسالته توارت وراء هيمنة الأصوات الشارحة، والفاهمة، والمعلّقة، فالوحي يمثّل الدّين، ولكنّ أفهام النّاس، وأقوال الرّجال، هيمنت على عقول المسلمين، ونفوسهم، فأصبح النّاس يتأثّرون بالمعارف المرتبطة بالدين، ويتعاملون معها، باعتبارها الدّين

(1) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، مصدر سابق، ص66.
(2) شبستري، محمد مجتهد، حوار مع أدونيس، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، ص284.
(3) المرجع نفسه.

ذاته. هذا الخلط حال دون معرفة الدّين، واكتشاف فلسفة الوحي الإسلامي، ولذلك أكّد سروش، في أغلب كتاباته، ضرورة التمييز بين الدّين والمعرفة الدينية، أو بين ما هو إلهيّ مطلق، وما هو بشريّ تاريخيّ نسبيّ، أو لنقل بين العرضي والذاتيّ في الوحي، «فتفسير النّصوص الدينيّة يواجه حالة القبض والبسط[1]، بالتناسب مع المفروضات المتقدّمة عليها»[2]، وتمثّل هذه المفروضات ثقافة المفسّر، وخلفيّته المعرفيّة، «لأنّ الشخص إنّما يستطيع سماع الخطاب الإلهي، من خلال هذه المفروضات والمسبوقات الفكريّة... فالدّين، في ذاته، صامت... يخلو من التناقضات، إلّا أنّ علم الدّين لا يكون بالضرورة كذلك»[3]، وهذا «يعني أنّ الدّين إلهيّ، ولكنّ تفسير الدّين بشري ودنيوي تماماً»[4]، ونفهم، من خلال هذا التمييز المبدئي، ألّا أحد يُستثنى من هذا البعد النسبي التاريخي في فهمه النصّ، ومن السذاجة أن نتحدّث عن عصمة، أو كرامة، أو إلهام ربانيّ، في مجال فهم النصّ وتفسيره، وهذا الكلام خطير؛ لأنّه ينسف البناء الفكريّ والعقديّ؛ الذي اعتمده التقليد الشيعيّ الاثني عشريّ في مادة الوحي، فالمدرسة الشيعية تعتقد بأنّ الله خصّ الأئمّة المعصومين بعلم ربّانيّ، وفهم مطلق لا يقبل التشكيك، أو التنسيب، كما أنّهم وصفوا بعض العلماء والمراجع بالصفة ذاتها، فأخذوا عنهم دون

(1) عرف مشروع عبد الكريم سروش، في بداياته، بمشروع «القبض والبسط»، ويقصد به أساساً خضوع الدّين إلى جدلية الثابت والمتغيّر؛ إذ أكّد سروش، في كتابه (القبض والبسط)، أنّ المعرفة الدينيّة بشرية ونسبيّة، وهذا الكتاب كان، في الأصل، مجموعة مقالات نشرت في مجلّة (كيهان فرهنگي) الشهرية، على مدى سنتين، وقد أثارت هذه المقالات، في ذلك الوقت، جدلاً كبيراً في الأوساط الفكريّة والعلميّة، وترجمت دلال عباس هذا الكتاب إلى العربيّة، وطبع سنة 2002م في بيروت، من قبل دار الجديد.

(2) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م، ص176.

(3) المصدر نفسه، ص176-177.

(4) المصدر نفسه، ص177.

تمحيص، أو تدقيق، وكأنّ رأيهم حقيقة قطعيّة الدلالة، وقطعية الثبوت، ويقوم هذا التصوّر الدوغمائيّ -كما يصفه سروش- على خلط بين الدّين والمعارف المتعلّقة به، الشارحة له، فالقرآن صامت لا يتكلّم، بل يتكلّم به الرّجال، كما يقول الإمام علي بن أبي طالب، فكلّ يتكلّم بحسب خلفياته، ومرجعياته.

أدرك سروش، من خلال دراسة تاريخ الأديان والمقارنة بينها، «أنّ الدّين، دائماً، محفوف بالمعارف، والأفكار المتناسبة مع كلّ عصر»[1]، وهذا الأمر، من منظور تاريخ الأديان، طبيعيّ ومنطقيّ، فكلّ النّصوص المقدّسة حفّت بها نصوص شارحة لها، ثم حفّت بالنصوص الشارحة نصوص أخرى تشرح الشرح، وتفسّر التفسير، وتضع الهوامش والحواشي، ولكنّ المشكلة أنّ النّصوص الحافّة، في الثقافة الإسلاميّة، أخذت مكان نصوص التأسيس، ونافستها في القدسية، والمرجعيّة، والتأثير، وأصبحت أنظار المؤمنين متّجهة نحو النصوص الحافة، وأصحابها، من شرّاح، ورجال دين، فيعظمونها، ويتعصّبون لها، ويكفّرون من لا يقول بها، أو يغايرها، ولعلّ علم الفقه أخطر هذه المعارف الدّينيّة؛ التي نافست الدّين، واستقطبت المؤمنين.

وقد وجد سروش، في أعمال مهدي بازركان، خير سند لأفكاره، ومراجعاته، «فقد كان من الأشخاص؛ الذين بحثوا في مسألة قصور الفقه، قبل عدّة سنوات من الثورة الإسلامية، وبيّن أنّ الفقه الموجود لا يمكنه النهوض بالأمّة؛ إذ كان ينتقد الفقه من موقع معيّن، ويقول: إنّ الفقه قد تضخّم تضخّماً سرطانيّاً، وأثّر تأثيراً سلبيّاً في سائر فروع الفكر الدّينيّ»[2].

الجدير بالذّكر أنّ الفقه يهتمّ بفروع الدّين، وفروع فروعه؛ ولذلك يهتمّ هذا العلم بالمتغيّرات، والمستجدّات، وهذا يعني أنّ المعارف الفقهيّة ينتهي

---

(1) المصدر نفسه، ص177.

(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، مصدر سابق، ص82.

دورها بانقضاء العصر الذي ارتبطت به، والسياقات التي أنتجتها، وعلى هذا الأساس، قد يحول المدخل الفقهي دون فهم القرآن، إذا لم نراجع المنظومة الفقهيّة، من حيث بنيتها، وآليات اشتغالها؛ ولذلك نجد أصواتاً من داخل المؤسّسة الدينية، ومن خارجها، تدعو إلى التجديد الفقهي، ومراجعة العقل الفقهي التقليديّ، ويُعَدُّ يوسف الصانعي[1] رائدَ هذا الاتجاه التجديديّ بامتياز[2]، إذ توصّل، من خلال منهجه التجديديّ، إلى قراءات متمرّدة على الثقافة السائدة، لاسيما في مجال الأحوال الشخصية، وحقوق المرأة؛ إذ انتقد الصّانعي منع المرأة من حقّها في الوصية، استئناساً بفهم بعض الفقهاء للآية الكريمة ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النِّساء: 5]؛ إذ عدّوا المرأة، وشارب الخمر، من مصاديق السفهاء، وكلاهما لا يكون وصيّاً، وعلى هذا الأساس التأويليّ، حرمت المرأة من الوصية؛ إذ لا وصية لسفيه. وبيّن الصانعي أنّ هذا الموقف مخالف «للأصول القرآنية، والسنّية، والعقلية المسلمة»[3]، وبيّن سذاجة الأحكام الفقهية المتعلقة بوصية المرأة القائمة أساساً على فهم مريض لمعاني القرآن. وهكذا، ندرك خطورة فهم النصّ، ودوره في بناء الثقافة الإسلامية المعاصرة.

تعرّض سروش إلى ثنائيّة (التفسير والتطبيق)، في إطار حديثه عن التفسير بالرّأي، باعتباره قراءة بشريّة طبيعيّة للدين، فالمعارف الدّينية تقوم، بالضرورة، على الرّأي، ولا توجد معارف ربّانية مطلقة لم يتدخّل الإنسان في صياغتها، وتوجيهها الوجهة المقصودة، وهذا الرّأي يقلق رجال الدّين،

(1) وهو يوسف بن الشيخ محمّد علي بن يوسف الصانعي، ولد سنة 1937م، في أصفهان، في إيران، وهو من مراجع التقليد القائمين في قمّ.

(2) انظر على سبيل المثال:
الصانعي، يوسف، مقاربات في التجديد الفقهي، تعريب وتقديم: حيدر حبّ الله، الانتشار العربي، سلسلة: الاجتهاد والتجديد، 2010م.

(3) الصانعي، يوسف، قيمومة الأم، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص42.

ويزعج المؤسّسة الدينيّة الرّسميّة، فرجال الدّين يعتقدون أنّ ما يقدّمونه من معارف دينية، وتفاسير، يمثّل الحقيقة المطلقة، ويجب التسليم بآرائهم، والتعامل معها باعتبارها الدّين في حدّ ذاته، وكلّ عالم، أو مفكّر، حاول مراجعة هذه المسلّمات، وتنسيب أقوال رجال الدين، حُورب، وانتُقد انتقاداً لاذعاً، و«في أيّامنا هذه، نرى السيّد الطباطبائي[1]، صاحب (**تفسير الميزان**)، يُتّهم، أيضاً، بهذه التهمة، على الرغم من أنّه حذّر الجميع، في مقدّمة تفسيره، من هذا الخلط بين (التطبيق) و(التفسير)»[2]، وندرك، من خلال العودة إلى (**تفسير الميزان**)، الفرق الجوهريّ بين التفسير والتطبيق؛ إذ حذّر الطباطبائي من «ورطة التطبيق، وتأويل الآيات المخالفة، بظاهرها، للمسلّمات»[3]، والتطبيق «هو تحميل ما أنتجته الأبحاث من خارجٍ على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً، وسمي به التطبيق تفسيراً، وصارت، بذلك، حقائقُ من القرآن مجازاتٍ، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات»[4]، فالتطبيق قراءة للنصّ من زوايا إيديولوجية مخصوصة، ومن خلال خلفية براغماتية محدّدة، فصاحب قراءة التطبيق يبحث له في النصّ عمّا يبرّر أفكاره، ويشرّع أطروحاته، وهذا ما يميّز تفاسير المسلمين عموماً، فهي، في أغلبها، تفاسير فقهية، أو مذهبية، أو كلامية، تنتصر لهذه الفرقة، أو تلك، وهذا يفقد القراءة تلقائيتها، ويجعل منها عملاً إيديولوجياً بامتياز.

---

(1) ولد محمد حسين الطباطبائي سنة 1903م، وتوفي سنة 1982م، من أبرز علماء إيران في العصر الحديث. تحدّثنا عنه، وعرّفنا به وبأطروحاته في علوم القرآن، في مقالنا:
علي بن مبارك، قراءات في أصول التفسير، مجلة الكلمة، العدد 63، بيروت، ربيع 1430هـ/ 2009م، ص21-39.

(2) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص182.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، 1990م، ص8.

(4) المرجع نفسه، ص8.

ويطرح سروش، من خلال هذا التحليل، مسألة الذّاتيّة في فهم النصّ الدّيني، فهل يمكن أن نتحدّث عن تفسير «موضوعيّ» متحرّر من ضغوط الذّات، وتوجيهات الذّاكرة؟ ثمّ أليس من السذاجة أن نوهم أنفسنا، ونوهم غيرنا، بأنّ هذه القراءة، أو تلك، هي تمام الفهم، ومقصد الوحي؟

ثانياً: البعد الإنسي في الوحي الإسلامي:

ندرك، من خلال ما سبق، أنّ البعد البشريّ مهيمن في تمثّلات الوحي، وما ارتبط به من دلالات وإجراءات، ولذلك، سيتحدّث عبد الكريم سروش عن البعد الإنسي في الوحي الإسلاميّ، وأثار هذا الحديث حفيظة المتحفّظين، وانتقاد المنتقدين[1]، ويبدو أنّ سروش تجاوز الخطوط الحمراء؛ التي رسمها التقليد الدّينيّ الشيعيّ، فلم يكتف بتأكيده البعد البشري في فهم النصّ، وإفهامه من خلال ما أنتجه العقل البشري من معارف دينيّة مفسّرة للدين، وشارحة له؛ بل تجاوز ذلك ليراجع طبيعة الوحي، في حدّ ذاته، من حيث تنزيله، وتدوينه، ويمكن أن نستعين بحوار طريف أجري مع سروش، ونُشر في مجلّة (نصوص معاصرة) المتخصصّة في تعريب النصوص الفارسيّة المعاصرة، وتحدّث سروش، في هذا الحوار، عن فهمه الوحي الإسلامي، وموقفه من التصوّر السّائد، وشبّه سروش ملكة الوحي بملكة الشعر، وآية ذلك أنّ «الشّاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تماماً»[2]، وأثار هذا التشبيه انتقاد المؤسّسة الدّينيّة، ورجالاتها؛ إذ يذكّر هذا التشبيه

---

(1) نذكر على سبيل المثال:

- أيازي، محمد علي، الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20 خريف 1431هـ/ 2010م، ص170- 189.

- الأصفهاني، محمد نصر، شطحات سروش، هل كفر سروش أم أخطأ؟، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف - خريف 1429هـ، 2008م، ص126- 149، ترجمة: حسن مطر.

(2) سروش، عبد الكريم، كلام الله كلام محمّد، حوار مع عبد الكريم سروش، تعريب: حسن مطر هاشمي، نصوص معاصرة، العدد 15-16، ص12.

بتشبيه قديم ماثل بين الشعر والقرآن، وعَدَّ القرآن نصّاً شعريّاً لا غير، ما يعني أنّه من إبداع الرسول ﷺ.

هذا يعني «أنّ النبيّ كان له دور محوريّ في خلق القرآن»[1]، وأدرك سروش خطورة ما يطرح في سياق دينيّ محافظ لا مجال فيه إلى التجديد والتشكيك، فعبّر عن مخاوفه من سوء فهمه، بقوله: «وأرجو عدم إساءة فهمي هذا»[2]، ويجد سروش نفسه في سياق سجاليّ ضمنيّ يردّ، من خلاله، على من يشوّه أفكاره، ويتهمه بالخروج عن الدّين، من خلال القول بإنسية الوحي، وبشريّة تعابيره، ويضع خطّة حجاجية دقيقة، يثبت، من خلالها، أنّه يشتغل من داخل المنظومة الإسلاميّة ذاتها، وأنّ طرحه إسلاميّ بامتياز، ولكن من منظور مختلف، فعبد الكريم سروش من شباب الثورة الإسلامية، وكان مقرّباً من زعاماتها الرّوحية والفكرية، وهذا ما يبرّر رؤيته الإسلامية المخصوصة، التي سنتحدّث عنها في القسم المتعلّق بمنهج عبد الكريم سروش في قراءة النّصوص الدينيّة.

أكّد سروش أنّ «النبيّ يختلف عن سائر الأشخاص، ذلك أنّه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوّة إلى ما بالفعل، وقد اتّحدت نفسه مع الله»[3]، فذات النبيّ (لا تنطق عن الهوى)، لأنّها تستمدّ إلهامها من الذّات المتعالية، ولا يعني ذلك (صيرورة النبيّ إلهياً)[4]، فوجود بُعدٍ إلهي في كلام البشر لا يعني ألوهيّته، كما أنّ وجود بُعدٍ إنسيّ في كلام الله، على مستوى الصياغة والتعبير، لا يمسّ بقدسية النصّ، ومكانته الدينيّة التأسيسيّة.

وجد سروش، في الفكر العرفانيّ، ضالته، فاحتجّ بقول لجلال الدّين مولويّ[5]، مفاده «أنّ اتحاد النبيّ مع الله مثل صبّ مياه المحيط في

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص13.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

الدورق»[1]، فهذا يعني أنّ العلم الربّانيّ لا حدود له، ولا يمكن حصره في وحي مخصوص، أو تجربة دينية معيّنة، فكلام الله لا يسعه الكون، ولا يحدّه زمان، ولا مكان، ولكنّه يتنزّل في سياقات دينية مخصوصة، في شكل وحي، أو إلهام، فينطق به الأنبياء، ويعبّرون عنه، بحسب السّياق الذي وجدوا فيه، وطبيعة الجمهور المتلقّي الذي شمله الوحي. وهكذا، يتجسّد البعد الإنسيّ التاريخيّ في الوحي.

وإذا أردنا أن نبسّط فكرة سروش، حتّى يتسنّى لنا تحليلها، ونقدها، وربطها بالرّدود المتعلّقة بها، يمكن اختزالها في وجهة النظر الآتية: «الذي يحصل عليه (النبيّ) من الله هو مضمون الوحي، ولكن ذلك الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنّه يفوق مستوى فهمهم؛ بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبيّ أن يصوغه في إطار صوريّ، ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم، كما يفعل الشاعر، بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغويّة، وأسلوبه الخاصّ»[2]، ونفهم من هذا الشاهد النصيّ أنّ مضمون الوحي، في بعده الربّاني، لا تستطيع عقول البشر تمثّله، وفهمه، والنبيّ -بحكم مواهبه الخارقة- قادر على تمثّل مضمون الوحي، وتحويله إلى نصوص يفهمها النّاس، ويتدبّرون معانيها، وهذا الرّأي ليس نشازاً في تاريخ الثقافة الإسلامية؛ بل نجد من علماء القرآن من قال بهذا الرّأي، ودافع عنه، دون أن يثير ذلك حفيظة المتحفّظين، وسخطهم.

لم تكن آراء سروش -على خطورتها- مواقف شخصيّة، أو تصوّرات ذاتية، بقدر ما كانت صوتاً ثقافيّاً متجذّراً في أعماق الحضارة الفارسيّة؛ إذ قال برأيه عدد كبير من علماء الدّين، وأهل التصوّف والعرفان، ومن خلال هذا المنظور السجاليّ، برّر سروش أقواله من خلال الإحالة على ثلّة من العلماء الشيعة، قالوا قوله، وذهبوا مذهبه، دون أن تعلن ضدّهم حرب

(1) الدورق: قارورة تصنع من الزجاج، وتستعمل في المخابر.
(2) سروش، عبد الكريم، كلام الله كلام محمد، مصدر سابق، ص13.

ضروس، ويستحيل سروش متكلّماً جمعاً (ON-Locuteur)، يستنفر الذّاكرة، ويبحث فيها عن منارات مشرقة، ونتبيّن هذا الأمر من خلال الحوار المطوّل؛ الذي انعقد بين عبد الكريم ورجل الدّين الإيراني جعفر السبحاني؛ إذ أكّد سروش: «لم أقل غير ما قاله الطباطبائي، والطالقاني، والزمخشري»[1]، كما استدلّ بآراء القرافي[2] في مسألة الوحي، وأكّد سروش، مرّة أخرى، أنّ النبيّ الأكرم «كان بشراً، ولكن هذا البشر، في الوقت نفسه، قد اصطبغ بصبغة إلهية، حتى ارتفعت الوسائط بينه وبين الله تعالى... فكانت جميع أقواله جامعة بين كلامه الإنسانيّ والوحي الربّانيّ، دون أن يكون هناك اختلاف بينهما»[3].

هذا يعني أنّ «هذا الوحي، على الرغم من كونه بشريّاً، فهو إلهيّ في الوقت نفسه... صادر عن إنسان مفعم بوجود الله»[4]، ونظراً لصعوبة تمثّل هذا الفهم، حاول سروش ضرب مثال توضيحيّ يحدّد هذه العلاقة الشائكة بين البعدين البشري والإلهيّ، فشبّه علاقة النبيّ بصاحب الوحي بـ: «رابطة المزارع والشجرة، فالمزارع يدفن البذرة في رحم الثرى، والشجرة تعطي الثمرة، وهذه الثمرة مدينة، في كلّ ما تشتمل عليه من اللون، والنكهة، والطعم، والشكل، إلى الشجرة التي أثمرتها، والشجرة مدينة، بدورها، إلى التربة الصالحة، والنور، والغذاء، والهواء، الذي تحصل عليه»[5]، فالنبوّة، بهذا المعنى، وعاء يحتضن الوحي الإلهيّ، ثمّ يصدح به، ويكشف عن أسراره، «وهذا كلّه إنّما يكون بإذن الله»[6]، وهذا يعني أنّ الوحي وحيان:

(1) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقته، حوار مع جعفر السبحاني، نصوص معاصرة، عدد15-16، ص41.
(2) المصدر نفسه، ص42.
(3) المصدر نفسه، ص31.
(4) المصدر نفسه، ص34.
(5) المصدر نفسه، ص34-35.
(6) المصدر نفسه، ص35.

وحي منزّل مطلق لا يفهمه غير الأنبياء، ووحي مفسّر، ومصوّر يصاغ بحسب المقامات، والسياقات، والعادات، وفي هذه الحالة «يكون المعنى غير المصوّر من الله، والصورة من محمّد، والنفخ من الله، والمزمار من محمّد، والماء من الله، والوعاء من محمّد»[1]، ويتضمّن هذا الشّاهد مجموعة من المعاني القرآنية، أحال عليها سروش بطريقة ضمنية، وعلى هذا الأساس، يرى سروش أنّ ذات النبيّ محمّد ﷺ حاضرة في القرآن، وتتجلّى في كلّ مواضعه[2]، وما عربيّة القرآن إلّا اختيار لعروبة الرّسول الأعظم؛ إذ «إنّ عربيّة رسول الإسلام هي ما أراده الله»[3].

ويبدو أنّ سروش استثمر ردوده على منتقديه، فحاول توضيح أفكاره، وتدقيق آرائه، حتى لا يشوّهها المشوّهون، فقد تواترت الرّدود على أفكار سروش، وتسابق علماء الدّين الشيعة، في إيران وخارجها، إلى نقده منصفين، وغير منصفين، على حدّ قوله[4]، واستغل سروش سذاجة بعض الردود؛ ليؤكّد أنّ الفكر الدينيّ يعيش أزمة، ويحتضن مجموعة من التناقضات، ولا يستطيع أن يجيب عن أسئلة حارقة يعيشها المؤمن.

وارتأينا أن نركّز، في هذا المبحث، على مناظرته لجعفر السبحاني، لسببين أساسيين؛ إذ لا يمكن، في هذا السياق البحثيّ الضيّق، أن نتحدّث عن بقية الرّدود، فهي كثيرة لا يمكن حصرها، ولم يعرّب منها إلّا قسط يسير، كما أنّ جعفر السبحاني رجل دين معروف بكثرة كتبه ومقالاته، وهو أحد مراجع التقليد المعاصرين، ويفترض أنّه خير مثال للثقافة السائدة؛ التي ينقدها سروش، وأقدرهم على نقد أطروحاته، والدفاع عن التقليد الشيعيّ الرسميّ؛ الذي توارثته الأجيال دون تدقيق، أو تمحيص، ولكنّنا، عندما

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص36.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص33.

نظر في ردود السبحاني المتعاقبة، ينتابنا الاستغراب، والاندهاش، فلم يكن كلامه علمياً، أو مسؤولاً؛ بل كان، عموماً، سبّاً، وسخرية، واستهتاراً؛ إذ عَدّ آراء سروش «شطحات، وكلاماً غير لائق... وضوضاء»[1]، وطالبه «مرّة أخرى، بالعودة إلى أحضان الأمّة الإسلامية، لاسيما العلماء، والحوزات العلمية»[2]، وشبّهه تارة بكفّار قريش، وأخرى بالمستشرقين المعادين للإسلام، فكفّار قريش شبّهوا القرآن بالشعر، والمستشرقون شوّهوا الإسلام، معتمدين على المعارف الحديثة[3]، وكذلك فعل سروش، وربط كلامه في الوحي بجهات أجنبية، وأطراف استخباراتية؛ إذ «هناك أيادٍ تحاول توظيفكم لغاياتها، ومآربها»[4]، وكم تمنّى له الهداية والاستقامة، حتى «لا يعرّض سعادته الأخروية (وهو يريدها قطعاً) إلى الخطر»[5].

اكتفى السبحاني بالوعظ، والإرشاد، وتوجيه النصح الأخلاقي، ولم يكن نقده بنّاءً؛ بل كان، في عمومه، انتقائياً يقوم على التأويل، وتوجيه كلام سروش الوجهة التي لم يرتضِها صاحبه؛ إذ ربط بين آراء سروش، ومسألة (إعجاز القرآن)؛ باعتبارها من مسائل علوم القرآن؛ التي كثر فيها الحديث، وتباينت فيها الآراء، وعَدَّ أنّ سروش «ينكر شطراً من إعجاز القرآن المتمثّل في جمالية الألفاظ، ومتانة التعبير»[6]، ويرمي بنا السبحاني في دائرة علوم القرآن، وتمثّل المسلمين لها خاصّة وعامّة، ونفهم، من خلال احتجاج السبحاني، أنّ علوم القرآن حجّة يستدلّ بها، فهي معارف قطعية لا يمكن التشكيك فيها، وهذا التمثّل لا يأخذ به سروش، ولا يقبل به أغلب رواد الإصلاح والتجديد

(1) السبحاني، جعفر، الردّ الأوّل للشيخ جعفر السبحاني، حوار مع جعفر السبحاني، نصوص معاصرة، العدد 15 -16، مصدر سابق، ص20.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص23-25.
(4) المصدر نفسه، ص55.
(5) المصدر نفسه، ص22.
(6) المصدر نفسه، ص25.

في الفكر الإيراني المعاصر، فعلوم القرآن، بما في ذلك علم الإعجاز، علوم تاريخية بشرية، تقوم أساساً على التأويل، ولا يمكن التسليم بها على أنّها حقائق ثابتة، فعلوم القرآن علوم وسيلة، يستأنس بها المؤمن لتدبّر القرآن، وفهم معانيه، ولذلك كانت علوم القرآن محلّ اختلاف؛ إذ تباينت فيها الآراء، من حيث تصنيفها، وأصالتها، وعلاقتها ببقية المعارف الدّينية.

ندرك، من خلال ما سبق؛ أنّ المؤسسة الحوزويّة الرسمية، ورجالاتها، لم يعرضوا أفكار سروش على حقيقتها؛ بل عمدوا إلى تشويهها تأليباً للعامّة عليه، وتنفيراً للناس منه، لذلك تحدّث السبحاني كثيراً عن توتّر العلاقة بين سروش وأصدقائه، وكلّ معارفه، بسبب أفكاره المتعلّقة بالوحي[1]، وهذا مصير كلّ مجدّد شكّك في الحوزة وعلمائها، فالتجديد في الدّين ارتبط بالغرب، وبمشاريعه الاستعمارية، وما أطروحاته إلّا آراء قديمة «كان يطلقها أبو جهل، وأبو سفيان، ولكن بأسلوب عصري، بعد إلباسها ثوب التحقيق العلميّ»[2]، ولو قبلنا القول: إنّ «الأفهام متغيّرة، لم يستقرّ حجر فوق حجر، ولما بقيت في الإسلام حقيقة يقينيّة، وأضحت جميع معطيات القرآن، والسنة، والعقل في مهبّ الرّيح»[3].

وندرك البون الشاسع بين الطرحين فيما يتعلّق بفهم الخطاب الدينيّ وتمثّل الوحي، فالمؤسسة الحوزية -كما هو حال أغلب المؤسّسات الدينية التقليدية في العالم الإسلاميّ- تروّج للفكر الدينيّ السائد؛ الذي توارثناه أجيالاً بعد أجيال بغثّه وسمينه، فكلّ ما وصلنا من فكر دينيّ يعبّر عن الدين بالضرورة، وكلّ ما يقوله رجال الدين يُعَدُّ جزءاً من العقيدة، لا يردّ، ولا ينتقد، وهذا الخطاب يؤدّي إلى سيادة التعصّب، والغلوّ، ويجعل من

(1) السبحاني، جعفر، الردّ الثاني للشيخ جعفر السبحاني، حوار مع جعفر السبحاني، نصوص معاصرة، العدد 15-16، ص43-44.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص43.

المذهب، ورأي الفقيه ديناً يتعصّب له المتعصّبون، ويدعو له الداعون، ويقاتل من أجله المقاتلون، وهذا ما يفسّر كثرة الفتن المذهبية اليوم، فكلّ جماعة تعتقد أنّ فكرها الدينيّ هو الحقّ مطلقاً.

لم يكن طرح سروش، في مسألة الوحي، طرحاً نشازاً في تاريخ الثقافة الإسلامية عموماً، وتاريخ التقليد الشيعيّ الاثني عشريّ، بصفة أخصّ؛ إذ نجد من علماء القرآن من قال بأنّ مضمون الوحي نزّل من السماء من اللوح المحفوظ، وأنّ ألفاظ القرآن صيغت في الأرض بلسان رسول الإسلام؛ بل نجد من علماء الشيعة من ذهب مذاهب أكثر غرابة وجرأة في نزول الوحي وتحريفه(1)، وذهب الطبيب الرّازي إلى أخطر من ذلك، فأنكر الوحي، ورأى، في اصطفاء الأنبياء، مساساً بالعدل الإلهي(2)، وعلى الرغم من خطورة هذه الأفكار، فقد تعامل معها المسلمون بجدية، وحزم، وعمق، فقصص الوحي كثيرة، ومتنوّعة، ومتناقضة أحياناً، وعندما نتعمّق في كتب التراث المهتمّة بعلوم القرآن، نجد ما يؤيّد كلام سروش، كما نجد ما يناقضه؛ إذ تعترضنا آراء عديدة استساغها العقل الإسلاميّ جميعاً، ولكنّ العقل الفقهيّ حاول تنقيتها، وحصرها في رأي واحد، تحمّس له الفقهاء، ودافعوا عنه دفاعهم عن الدّين.

أراد عبد الكريم سروش أن يعيد الاعتبار للقرآن، بعد طول تهميش، وأن يؤكّد دور الرسول الأعظم في صياغة تعاليم الإسلام، وترجمة الوحي الربّانيّ بلسان عربيّ، فرسول الإسلام بشر كغيره من الخلق يخطئ ويصيب، ويحزن

---

(1) تعمّقنا في مسألة تحريف القرآن عند الشيعة في أطروحة الدكتوراه، التي ناقشناها بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، انظر:
- بن مبارك، علي، الحوار الإسلامي - الإسلامي المعاصر: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجاً، إشراف: د. حسن القرواشي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2013م، ص243-254.

(2) الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية مضافاً إليها قطعاً من كتبه المفقودة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1982م.

ويفرح، ولكنّ المشكلة أنّ القدامى، الذين عاصروه، لم يقبلوا بهذه الحقيقة، كما لم يقبلوا موته؛ إذ «كانوا يتصوّرون أنّ النبيّ يجب أن يكون ملكاً، لا يأكل، ولا يتزوّج، والمعاصرون، أيضاً، يردّدون تساؤلات متشابهة، حيث يقولون: ما لهذا الرّسول يتناول ثقافة عصره، ويمشي في السوق، وأزقته. كلا المنطقين واحد، فكلاهما يريد من النبيّ أن يتنصّل عن بشريّته المحاطة بالزمان، والمكان، واللّغة، والثقافة»[1].

نلاحظ أنّ قضايا علوم القرآن، وما تعلّق بها من تمثّلات للوحي، ارتبطت، في الفكر الدينيّ التجديديّ، بالسيرة النبويّة، وإعادة تشكيلها، وبسط التجربة النبويّة من منظور مختلف[2]، فالرّسول الأعظم يحتلّ مكانة مرموقة في فكر سروش؛ إذ «كانت هذه الشخصية البديعة، بما لها من قلب يقظ، وعين واعية، وذهن متوقّد، من صنع الله، وأمّا سائر الأمور الأخرى، فهي من صنع هذه الشخصية، وتابعة لكشفه، وإبداعه، لقد كان محمّد كتاباً سطّره الله، وحينما كان محمّد يقرأ كتابَ وجوده، كان يترجم هذا الوجود قرآناً، ومن هنا، كان القرآن كلام الله، حيث خلق الله محمداً، وخلق محمّد القرآن، فكان الله كتاب الله»[3].

والجدير بالذّكر أنّ ردود علماء الشيعة على سروش ركّزت كثيراً على مسألة الخطأ في الوحي، فقد أثار هذا الموضوع جدلاً كبيراً؛ إذ كيف يمكن الحديث عن احتواء القرآن أخطاء؟

حاول سروش توضيح فكرته، ورفع اللبس المتعلّق بأطروحته، فبيّن أنّ «المراد بالخطأ ما يعدّ خطأ من وجهة نظر النّاس؛ أي: عدم الانسجام مع معطيات العلوم البشريّة، فلم يرد في القرآن أنّ الله ألهم نبيّهم علم جميع

---

(1) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار مهم بين الدكتور سروش والشيخ جعفر السبحاني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف وخريف 1429هـ، 2008 م، ، ص69.

(2) سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، منشورات الجمل، كولونيا، 2009م.

(3) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، مصدر سابق، ص65.

العلوم، ولم يدّع النبيّ ذلك»[1]، ولذلك عجز الأنبياء عن تفسير بعض الظواهر العلمية، وذكر سروش أمثلة عديدة من القرآن الكريم، وسيرة النبيّ الأعظم، مستأنساً بتفاسير الطباطبائي، والطالقاني، الذي ذهب، في تفسيره آية المسّ[2]، إلى أنّ «اعتبار الجنون متسبّباً عن مسّ الجنّ والشيطان من معتقدات العرب في الجاهلية»[3]، فالقول بالمسّ ليس من باب المعرفة؛ بل هو من قبيل الخرافة، ولكنّ القرآن أورد هذه المعلومة على الرغم من خطئها، تقرّباً لمخيال النّاس، وذاكرتهم، وكذلك حال قضية السموات السبع؛ إذ «أجمع قدماء المسلمين على تطبيقها على نظريات هيئة بطليموس، ولم يكن هناك حينها ما يمنعهم من ذلك، حيث تدلّ كلّ الظواهر على صحّة ذلك التطبيق، ولم ينجلِ الأمر إلّا في القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، حيث نزع المفسرون الجدد من العرب، وغيرهم، إلى البحث عن تفسير آخر للآيات في ضوء المعلومات الجديدة»[4].

ثالثاً: الاختلاف في فهم النصّ:

تعمّق سروش في بيان إنسية الوحي، من حيث تقبّله، ونشره، وفهمه، وإفهامه، وعلى هذا الأساس، لا يوجد فهم قطعيّ ونهائيّ للقرآن، فالأفهام تتغيّر بتغيّر السياقات والمقامات، وما نراه منطقياً في هذا التفسير، أو ذاك، قد لا يراه غيرنا في زمن آخر، أو مكان مختلف، ولذلك اهتمّ سروش، في مؤلّفاته، بالاختلاف في فهم النصّ؛ باعتباره الأصل الذي لا يعرف كنهه وحقيقته الربّانيّة، إلا صاحب التنزيل جلّ جلاله، ولا يعرف المسلمون من الوحي إلّا ما جاء على لسان الرّسول الأعظم، فاختلفوا في فهمه، في زمن

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البَقَرَة: 275].

(3) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، مجلة نصوص معاصرة، مصدر سابق، ص39.

(4) المصدر نفسه.

النبوّة، وفي مختلف الأزمنة، فالحقيقة الدينية الكامنة في القرآن ذات مراتب، ودرجات، وتفهم بحسب السياقات والمقامات، «وإذا كان الأمر كذلك، فسيكون اختلاف الفهوم، ووجود الفِرق والمذاهب بين النّاس طبيعياً، ولا يعدّ أمراً عرضيّاً، أو أنّه مؤامرة من الأعداء؛ بل هو مقتضى بنية الذهن البشري، وخلقة الباري تعالى»[1]، ونفهم من هذا الكلام أنّ الاختلاف في فهم النصّ أمر حتميّ؛ لأنّه يخضع إلى سنن الله في الكون، فاختلاف النّاس رحمة، والتعدّد في القراءات دليل على سلامة الفكر وحيويّته، ونلاحظ أنّ سروش لا يدافع، فحسب، عن مشروعية الاختلاف؛ بل يؤكّد وجوبه، ويؤسّس لثقافة إسلامية جديدة تقوم أساساً على الاختلاف، ورفض التعصّب[2].

أصل الفهم في الإسلام يقوم على الاختلاف والتعدّد، وهذا تؤكّده عشرات الآيات القرآنية، وأخبار السيرة النبوية، وقد ذكر سروش نصيباً منها عند ردّه على معارضيه، فالتعصّب للفهم البشريّ للقرآن ليس من الدّين؛ بل من الشوائب التي لحقت به، ولازمته، بعد تراجع الثقافة الإسلامية، وهيمنة عقلية التقليد، وتقديس أقوال الرّجال، ومشكلة فكر الدّينيّ «أنّ الإنسان، إذا عرف شيئاً، ووصل إلى مرتبة معيّنة من المعرفة، فإنّه يشعر بالعشق الأعمى لها... ويتصوّر الإنسان أنّه الوحيد الذي عثر على الحقيقة، وأنّه الوحيد الذي يملك القيم الساميّة، والعقائد الحقّة»[3]، يدخل التعصّب المؤمن في عوالم منسوجة من الخيال والأوهام؛ إذ يتخيّل كلّ متديّن أنّه الأفضل، والأتقى، والأقرب إلى الله، والأولى بالخلاص والشفاعة، والمفضّل يوم الحساب، وتتوهّم كلّ جماعة أنّها الحقّ المطلق، وأنّها الفرقة الناجية دون بقية الفرق، فتدافع عن تمثّلاتها، وتخاصم، وتقاتل أبناء ملّتها لاختلافهم معها، فـ ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الرُّوم: 32]، ولغيرهم من المخالفين حاقدون، وقاتلون.

(1) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، مصدر سابق، ص248.

(2) انظر: سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، منشورات الجمل، 2010م، ص77.

(3) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، مصدر سابق، ص234.

نتج عن رفض الاختلاف في فهم النصّ، وعدم الإقرار بإنسيّة التفاسير، وبشرية الأفهام، شيوع العنف الدينيّ، والمذهبي، والطائفي، واضطراب السلم الأهلي، واختلال التواصل بين الناس؛ لذلك أكّدت القيم الحداثيّة على ضرورة الاعتراف بحقّ الاختلاف والتنوّع، دون تردّد، أو تكتيك، أو مهادنة، أو مجاملة. وفي هذا السياق، يتنزّل مشروع عبد الكريم سروش الموسوم بـ (الديمقراطية الدينية)، ويمكن أن نكتشف ملامح هذا المشروع من خلال عنوان كتابه الموسوم بـ (**الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينيّة**)، فالصراط المستقيم -حسب سروش- يختزل جمعاً، وإن دلّ صياغةً على المفرد، فالصراط، أو السراط: الطريق[1]، «ويذكّر ويؤنّث كالطريق والسبيل»[2]، ويشتمل الصراط المستقيم على الدنيا، كما يشتمل على الآخرة، فليس المقصود به صراط يوم الحساب فحسب، وفي هذا السياق أورد الفيض الكاشاني، نقلاً عن الإمام علي بن أبي طالب: «الصراط المستقيم في الدنيا ما قصر عن الغلو، وارتفع عن التقصير، واستقام، وفي الآخرة، طريق المؤمنين إلى الجنّة»[3].

حاولنا أن نرصد بعض المعاني الممكنة لمصطلح الصراط (وهي معانٍ كثيرة لا يمكن تناولها في هذا المقام البحثيّ الضيّق)؛ حتّى نفهم دلالات عنوان كتاب (**الصراطات المستقيمة**)، وما احتواه من حديث عن الديمقراطية الدينية، فالصّراط الواحد الأوحد، الذي تدّعيه هذه الجماعة، أو تلك، ضرب من الوهم والإيهام، فالطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، ورحمة الله تسع خلقه كلّهم، وسبل فهم النص كثيرة ومتنوّعة، وهذا يعني أنّ التجارب الدينية

(1) ابن منظور، جمال الدّين محمد بن مكرم، لسان اللّسان: تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ج2، ص17.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009م، ص29.

(3) الكاشاني، الفيض، الصّافي في تفسير كلام الله الوافي، مكتبة الصدر، طهران، ط2، 1416هـ، ص35 (تفسير الآية السادسة من سورة الفاتحة).

متعدّدة، ومختلفة، ولا يمكن تنميطها، أو اختزالها في تجربة من التجارب، أو في مسلك من المسالك، وأورد سروش قصّة طريفة نقلها عن المولوي، أحد جهابذة العرفان في إيران، بطلاها النبيّ موسى، وراعي غنم تجلّى له الله، وعاش تجربة دينية روحية مخصوصة، فخاطب ربّه بطريقة حسية شعبية رآها موسى لا تليق بمقامه تعالى، وجاء في كلام الرّاعي: «أسقيك اللبن يا حبيبي... أقبّل يدك، وأمسح على قدميك، وعندما تريد أن تنام أوسّد فراشك، يا من أفديه بجميع أغنامي...»[1]، ولم يرقَ هذا التمثّل لموسى، واعتبر كلامه ضلالاً وكفراً، وقال له: «أيّها الراعي، قبل أن تصير مسلماً، أصبحت كافراً... ضع قطنة في فمك، وكفّ عن هذا الهراء..»[2]، «فشقّ الرّاعي جيبه، وألقى بمتاعه، وتوجّه بوجهه إلى الصحراء، وذهب»[3]، شكّك موسى في إيمان الرّاعي، وصدقه، وصنّفه دينيّاً وفق المنهج الذي يعتمده، والتصوّر الذي يتبنّاه، ولكن فاته أنّ المسالك إلى الرحمن لا حصر لها، وأنّ التصوّرات المتعلّقة بالدين، والله، والوحي، كثيرة لا يمكن ضبطها، بل لعلّها بعدد خلق الله.

كان موسى يعتقد أن ما يراه صحيحاً لا بدّ من أن يأخذ به كلّ النّاس، على الرغم من كونه يعلم أنّ تمثّله للدين تمثّل بشريّ يخضع إلى سياقات التاريخ ورهاناته، ولذلك سيعاتب الله موسى عتاباً كبيراً، وسيخاطبه من خلال الوحي: «أنت فرقت بيني وبين عبدي بهذا الكلام... لقد أرسلتك لتصلني بعبادي... وليس الغرض من إرسالك أن تبعدهم عنّي... فنحن لا ننظر إلى شكل المقال... بل ننظر إلى القلب والحال»[4].

لم يكن اختيار هذه القصّة اعتباطيّاً؛ بل قصدها سروش حقّ القصد، وأعاد سردها مرّات عدة، فأكّد، من خلالها، أنّ ما يقوله الأنبياء غير معصوم عن الخطأ، فكلامهم اجتهاد بشريّ يتنزّل في سياقات تاريخيّة

(1) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص216.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص217.
(4) المصدر نفسه، ص217-218.

مخصوصة، ولذلك، أخطأ موسى، وعاتبه ربّه، كما أكّد، من خلال هذه المحاورة، أنّ الحقيقة المطلقة لا يعرفها إلّا الله، وكلّ إنسان من حقّه التواصل مع الله وفق تمثّل يتبنّاه، والنّاس سواسية أمام الله، لا وصاية لأحد على الدّين، ولا تعصّب لمعرفة دينية أبدعها العقل البشريّ في رحلة بحثه عن الرّوح واللّاهوت، وهنا تساءل سروش: «هل تتوقّع أن يتحدّث النّاس جميعاً مع الله بلسان واحد، ويعيش كلّ واحد منهم تجارب عرفانية ودينيّة متشابهة؟»[(1)]، كفّر موسى الرّاعي، كما كفّر اليوم علماء الحوزة الدّينيّة عبد الكريم سروش، وغيره من المفكرين؛ الذي عبّروا عن تجربتهم الدينيّة بطريقة متميّزة تغاير السائد، ولكنّ «الشخص الكافر، بالمعنى الواقعي للكلمة، هو الذي لم يتحسّس طيلة عمره أيّة تجربة دينيّة، ولم يذق طعمها ولذّتها»[(2)]، وبذلك، يدخل سروش في سجال مع من كفّره من رجال الدّين، وأكّد أنّ فضاء الإيمان يسع الجميع، ويحتوي المؤمنين كلّهم أفراداً وجماعات، وهذا «يعني عدم وجود قراءة رسميّة للدين في الفضاء الذي تعيش (فيه) آراء مختلفة، وقراءات متعدّدة»[(3)].

يدفعنا القول بإنسية الوحي، وبشريّة الفهم، إلى مراجعة مفاهيم عديدة توارثتها الأجيال دون تمحيص، أو تدقيق، ومن الصّعب أن نقف، في هذا السّياق البحثيّ الضيّق، على كلّ المراجعات المتعلّقة بالوحي الإسلامي، التي قام بها سروش، ولعلّ أخطر هذه المفاهيم تلك المتعلّقة بالتفسير بالرّأي؛ الذي انتقده المنتقدون، وحرّمه المحرّمون، ولكن ما المقصود بالتفسير بالرّأي؟ وهل يوجد تفسير للقرآن لم يكن في أصله رأياً بشرياً؟.

يرى سروش أنّه من السذاجة أن نتحدّث عن تفسير إلهيّ للوحي، فالنصّ صامت لا يتكلّم؛ بل يتكلّم به الرّجال، من خلال ما ينتجونه من معارف دينية

(1) المصدر نفسه، ص218.

(2) المصدر نفسه، ص219.

(3) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، مصدر سابق، ص80.

تاريخيّة، وهذه المعارف «وليدة الفكر البشري، وليست إلهيّة، فالمعرفة الدّينيّة بشريّة، بمعنى أنّ جميع الخصوصيات البشرية في الإنسان ترسم بصماتها على هذه المعارف...»(1)، ولذلك نجد تفاسير غريبة، وعجيبة، وتعترضنا تأويلات تنتصر لشخص، أو مذهب، أو طائفة، أو جنس، بل نجد، في تاريخ التفاسير، أفهاماً تدعو إلى الضحك والسخرية، وإذا بحثنا في نقيض التفسير بالرأي، في الثقافة الدينيّة، فسنجد التفسير بالمأثور، وهو تفسير يقوم أساساً على ما روي عن الرّسول والأئمة المعصومين من بعده، وهي تفاسير كافية شافية، ومن شكّك فيها شكّك في الدّين، ولكنّ المتمعّن، في هذا الضرب من التفاسير، يدرك أنّها، بدورها، تفاسير رأي؛ لأنّ رواياتها اعتمدت الانتقاء، وخضعت لأسلوب مخصوص في الترتيب والتصنيف، وحفّت بها نصوص شارحة لها، أو معلّقة عليها، فوجّهت قراءتها، وهذا يعني أنّه لا يوجد في تاريخ التفسير غير التفسير بالرّأي؛ لأنّه تفسير طبيعيّ منطقيّ تخضع له مختلف الأنساق الدينيّة.

ومن المفارقات الغريبة أنّ «الجميع يدّعون تجنّب هذا اللون من التفسير، وفي الوقت نفسه يتّهم كلّ واحد منهم الأطراف الأخرى بارتكاب هذا العمل، وأنّه يفسّر القرآن الكريم برأيه»(2)، وهذا يعني أنّ مفهوم «التفسير بالرّأي» مفهوم ضبابيّ إيديولوجي، أخذ بعداً سجالياً كلامياً طيلة قرون من الصّراع الفكري والمذهبيّ، وأصبح كلّ طرف يتّهم مخالفه بالتأويل والتفسير بالرّأي.

وفي إطار المراجعات ذاتها، دعا سروش إلى تجديد البحث في علوم القرآن، وتاريخيّتها، ولئن تجنّب سروش طرح قضايا علوم القرآن بالطريقة التقليديّة التي تعتمدها الحوزات العلمية، ورجالاتها، فإنّه استطاع أن يثير المشاغل الكبرى المتعلّقة بهذه المعرفة الدينيّة، فعلوم القرآن إبداعات بشرية

(1) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص194.
(2) المصدر نفسه، ص184.

حاولت تمثّل الوحي وفهمه، وربّما وفّقت في ذلك، أو لم توفّق، ولكنّها تظلّ، دائماً، معارف دينيّة يستأنس بها المؤمن لتدبّر القرآن، ولعلّ أهمّ هذه العلوم ما تعلّق منها بالمحكم والمتشابه[1]، وعلّق سروش على الآية المتعلّقة بهذا العلم[2]، وأكّد أنّه «لا توجد آية قرآنيّة قد كثر فيها البحث والسجال»[3]، مثل هذه الآية، وعرض أغلب الآراء المتعلّقة بالمحكم والمتشابه، وذهب سروش إلى رأي طريف مفاده أنّ «المتشابهات مطلقاً لا تنحصر بالقرآن؛ بل إنّ جميع النّصوص، لاسيّما النصوص الوحيانيّة، تتضمّن المحكمات والمتشابهات، أيضاً»[4]، وهذا يعني أنّ ثنائية المحكم والمتشابه ثنائية إبداعيّة ترتبط أساساً بعملية التلقّي، والقراءة، فكلام الوحي خاضع إلى جدلية القبض والبسط، وعلى هذا الأساس، يمكن تصنيف الآية من المحكمات، أو من المتشابهات، بحسب سياقات التلقّي، وخلفيات القراءة، وهذا يعني أنّ «وجود المتشابهات ناشئ من ماهية التفسير»[5]، وأنّ «جميع آيات القرآن تقع في مظان الآيات المتشابهة»[6]، فكلّ آية يمكن فهمها بطرق مختلفة، ويجوز فهمها بحسب السياقات المتباينة، وهذا ما قصده سروش بالبعد البشري في فهم النصّ وإفهامه.

---

(1) اختلف علماء القرآن في معنى المحكم والمتشابه، والفرق بينهما، وفي هذا السياق قيل: «ولا سيّما أنّ النّاس قد اختلفوا فيهما، كاختلافهم في المذاهب، فالمحكم عند السنيّ متشابه عند القدريّ».
الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001 م، ج2، ص87، (النوع 36: معرفة المحكم من المتشابه).

(2) ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ لَا مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عِمرَان: 7].

(3) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص187.

(4) المصدر نفسه، ص189.

(5) المصدر نفسه، ص190.

(6) المصدر نفسه.

رابعاً: تدخّل المؤسّسة الدينيّة في فهم الوحي: من سلطة رجال الدّين إلى هيبة النصّ (مراجعات):

يرى عبد الكريم سروش أنّ الإسلام -كما توارثناه- يحتاج إلى مراجعة وتدقيق، كما أنّ الفكر الشيعيّ المعتمَد اليوم، يحتاج إلى نقد وتمحيص؛ إذ اختلط به الغثّ مع السمين، وأصبح من العبث، أحياناً، الحديث عن فهم دلالات القرآن، ومعاني الوحي، في ظلّ ثقافة دينيّة مشوّهة، ولذلك طالب سروش، صراحةً، بإعادة فهم الإسلام[1]، وتنقية التراث الدّيني[2]، وعَدَّ التحرّر من هيمنة المؤسّسة الدينية، ورجالاتها، أوّل خطوة في تجديد الفكر الدينيّ، ومراجعة المنظومة الشيعيّة، فرجال الدّين، لاسيما الفقهاء منهم، انتصبوا أوصياء على الدين، ناطقين باسمه، موقّعين باسم صاحبه تعالى، وزعموا أنّهم يمتلكون الحقيقة الدّينية دون غيرهم، وشجّعوا عامّة النّاس على تقليدهم، والأخذ عنهم، والتقيّد بتعاليمهم، وأصبحت للفقهاء سلطة وامتيازات من الصعب التنازل عنها، ولذلك دعا علي شريعتي إلى فصل الدّين عن رجال الدّين، فعلماء الدّين انخرطوا في اللعبة السياسيّة، وتخيّروا التكسّب، ولذلك انتقد سروش ظاهرة الارتزاق، فتحدّث، في إحدى مقالاته، عن (**حرية المؤسسة الدينية: أزمة الارتزاق في حياة علماء الدّين**)، فذكّر بإسهامات علي شريعتي في مجال التجديد الفكري؛ إذ دعا إلى «إسلام بلا رجال دين»، و«ما كان يتقبّل وجود طبقة باسم (رجال الدّين)، واعتبر وجودهم مصداقاً للتزوير»[3]، ولاقت هذه الدعوة حفيظة المتحفّظين، وأدرك

(1) سروش، عبد الكريم، التراث العلماني، مصدر سابق، ص212-216.

(2) حمل لواء تنقية التراث الدّينيّ نخبة من المفكرين التجديديين في إيران، ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، محمد باقر البهبودي، الذي راجع كتاب الكافي للكليني، وشكّك في أحاديثه، ولم يثبت إلّا ربعها، ويُعدُّ هذا الكتاب من أساسيات التقليد الشيعي الاثني عشري، ولذلك انتقدته المؤسّسة الحوزوية انتقاداً شديداً.

(3) سروش، عبد الكريم، حرية المؤسسة الدينية: أزمة الارتزاق في حياة علماء الدّين، نصوص معاصرة، العدد 13-14، ص11.

علي شريعتي أنّ وساطة رجال الدين بين المؤمنين وفهم النصّ قد توجّه النصّ، وتؤدلجه، فالنصّ بيّن سهل التمثّل، قابل لقراءات عديدة، ولا يحتاج إلى رجال دين يفسّرونه، ويعرضون على الناس معانيه القطعية والثابتة، ولكن من هم رجال الدّين؟

هذا السؤال، على بساطته، يثير إشكاليات عديدة تناولها سروش في نصوص عديدة، وأكّد أنّ رجل الدين يتمظهر في أشكال عديدة، وليس، بالضرورة، من يلبس لباساً دينياً مخصوصاً، ولكنّ المعيار الأساس في تصنيف رجال الدّين، هو الارتزاق، فرجل الدّين، عند سروش، «كلّ من يرتزق عن طريق الدين: سواء العلم الدّينيّ أم العمل الدينيّ»[1]، ويرمي بنا هذا الفهم في مفهوم ملتبس آخر يتعلّق بالمؤسسة الدينية، في حدّ ذاتها، إذ تتناقض قيم الحرية، والعدالة في الإسلام، مع وجود مؤسّسة دينية تتكلّم باسم الدّين، ومن هذا المنطلق، يرى سروش «أنّ الخطاب الإيديولوجي، أو الخطاب الديمقراطيّ، يستغني عن وجود مؤسسة دينية، ورجال دين... وهذه أهمّ خصوصيات الخطاب الحداثوي»[2]، وإذا نزّلنا هذا الطرح في سياق الوحي الإسلامي، وسبل فهمه، ندرك خطورة احتكار رجال الدين للتفسير ومداخله، فالتفسير الرسميّ؛ الذي يخضع لمبدأ الارتزاق، ينتهي، غالباً، بتأويل النصّ تأويلاً سياسياً، وتوجيهه نحو قراءات مخصوصة لا علاقة لها بالدّين، ومشاغله، فالديمقراطيّة الدينية -كما يؤسّس لها عبد الكريم سروش- تتنافى مع احتكار بعضهم فهم الوحي، مهما كانت الأسباب، والاعتبارات، ونجد أنفسنا أمام تمييز بين رجال الدين وعلمائه، و«عالم الدّين الذي لا يعدّ من رجال الدّين، على الرغم من انشغاله بالعلم، والعمل الدينيّ، فيمتلك مصدراً مستقلاً للمعيشة، بحيث إذا ترك مزاولة الأمور الدّينية لا تتضرّر معيشته»[3].

(1) سروش، عبد الكريم، المصدر نفسه، ص13.

(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، مصدر سابق، ص66.

(3) سروش، عبد الكريم، حرية المؤسسة الدينية، مصدر سابق، ص13.

ولا ينطلق سروش، في هذا التصوّر، من مرجعية حداثية غربيّة، فحسب، بل، كذلك، يعتمد منهجاً إحيائياً يعود به إلى مرحلة ما قبل تحوّل الدّين إلى مؤسّسة، واستحالة الاهتمام بشؤون الدين والمتديّنين مهنة يرتزق بها بعضهم، وينطلق هذا الموقف من خلفية فكريّة ترى أنّ التديّن مسألة ذاتيّة تخصّ المؤمن، فحسب، وأنّ فهم الوحي يقتضي وجود علاقة فكرية عرفانية بين المسلم والوحي المدوّن، وتقوم هذه العلاقة على المحبّة والحرية، وهذه المزايا المالية، والسياسية، والاجتماعية، هي التي أعطت رجال الدّين «قداسة، وأهمية، وخطورة»[1].

انتقد عبد الكريم سروش وصاية رجال الدين على الدّين، واحتكارهم المعرفة الدينية، وخروجهم عن دورهم الروحي الاستشاري للقيام بأدوار سياسيّة قياديّة، ويؤدّي هذا التصوّر إلى نقد الحكومة الدينية، وأطروحة ولاية الفقيه؛ التي تتبناها الثورة الإسلامية الإيرانيّة، وتعتمدها نظاماً سياسياً ملزماً؛ إذ أصبح الفقيه حاكماً باسم الله في الأرض، وأصبح تأويله الوحي نصّاً دستورياً ثابتاً وقطعيّاً، واستحالت القراءات الإنسيّة للقرآن نصوصاً قانونية تشريعيّة ملزمة لا يمكن الطعن فيها، أو التشكيك في أصالتها، وإسلاميّتها، وجعل هذا الانزياح الخطير «الفكر الشّيعيّ يواجه، لأوّل مرّة، إشكاليات مهمّة على مستوى العمل، نتيجة لطرحه ادّعاءات كبيرة في العالم»[2]، ولكن هل يمكن للفقيه أن يفهم الوحي في عمقه ودلالاته؟ وإلى أيّ مدى يمكن للفقهاء أن يقترحوا قراءات إلزاميّة للوحي، ويجعلوا منها قوانين تشريعية، ويحكموا البلاد اعتماداً عليها؟

طرح سروش هذا السؤال في سياقات عديدة، وخلص إلى نتيجة خطيرة أغضبت رجال الدّين، وأزعجت الفقهاء، خلاصتها: «إنّ الفقه، المصطلح الموجود في الحوزات العلمية، لا يكفي لإدارة البلاد»[3]، وخلص سروش

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، مصدر سابق، ص76.

(3) المصدر نفسه، ص76.

إلى استنتاج أخطر يقول إنّ: «الفقه الموجود في حوزاتنا يتناسب مع المجتمعات القديمة غير المتكاملة، ولا يتناسب مع المجتمعات الجديدة»[1]، ويعكس هذا الرأي فكراً تجديدياً شائعاً في إيران، يرى أنّ ولاية الفقيه لا أساس لها من الصحة، وأنّ ولاية الفقيه على النصّ فهماً وإفهاماً تحريفٌ للوحي، وقتلٌ له في آن.

ويصبح التجديد في مادّة الوحي الإسلامي مدخلاً لمراجعة الفكر الشيعيّ، في حدّ ذاته، فالتقليد الشيعيّ الاثني عشريّ -كما هو حال بقية التقاليد الدينيّة- عَرَف مجموعة من الانزياحات غيّرت من معالمه، وبدّلت في تعاليمه، وظهرت هذه التعديلات أساساً بعد سيادة ثقافة التقليد، والتعويل على رجال الدين لفهم الدّين، دون العودة إلى نصّ التأسيس، ولعلّ أخطر هذه الانزياحات ما ارتبطت بالعهد الصفويّ، وأكّد علي شريعتي[2]، من قبل، خطورة التحوّل الشّيعيّ الصّفويّ، باعتبار أنّ إسماعيل شاه عمل قصارى جهده على إعادة تشكيل الفكر الشّيعيّ الاثني عشريّ، وفق رؤية صفويّة مخصوصة، وعلى هذا الأساس، ميّز شريعتي بين «التشيّع العلويّ، والتشيّع الصفويّ»[3]، محذّراً من مخاطر ما حصل من تحوّلات[4] أضرّت

(1) المصدر نفسه.

(2) ولد علي بن محمّد تقي شريعتي سنة 1933م، وهو من كبار المفكّرين الإيرانيّين في العصر الحديث، واصل دراسته الجامعية العليا في فرنسا، ثمّ عاد إلى إيران ليدرّس في جامعة مشهد، وعرف شريعتي بأفكاره الإصلاحيّة الجريئة، ونقده للخطاب الدّيني التقليديّ. تسببت جرأته في اعتقاله، ونفيه خارج إيران سنة 1977م، ليتمّ اغتياله في لندن في ظروف غامضة في السنة نفسها. ويبدو أنّ الثورة الإسلاميّة في إيران تعاملت باحتراز مع مؤلّفات علي شريعتي، وأفكاره، انظر: رسول، فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1987م.
كما يمكن تصفّح موقع علي شريعتي: http://www.shariati.com

(3) شريعتي، علي، التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي، تعريب: حيدر مجيد، تدقيق لغوي: نوال سعادة النيحاوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2002م.

(4) ابتكر التشيّع الصفويّ طقوساً عديدة، وتقاليد دينيّة لم تكن معهودة، ونتج عن هذه الانزياحات العقدية، والأصولية، والفقهية، تمثّلاً جديداً للمخالف، ومن أهمّ =

بوحدة المسلمين، وتواصلهم، وجعلت من الدّين هوس العامّة، وفضاء لتداول الخرافات والأساطير.

ومن أخطر انزياحات الفكر الشيعي في العهد الصفوي، تلك المتعلّقة بتقديس الأئمّة إلى حدّ التأليه، وخصّهم بالعصمة المطلقة دون بقية البشر، واستحالت تفاسير الأئمة، واجتهاداتهم، نصوصاً قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، لا يمكن التشكيك في صحتها، أو مقارنتها ببقية القراءات، فتغيّرت معالم الإسلام بتغيّر مرجعياته، وبظهور خلفياته الجديدة.

كان الإسلام يعظّم العقل والتدبّر، فأصبح يقدّس كلام البشر، وكان الإسلام يبشّر بالحكمة، والمعرفة، ويحترم عقل الإنسان، فأصبح فضاء ثقافيّاً واجتماعيّاً يحتوي على الخرافات، ويدافع عنها، نزولاً تحت رغبة العامّة واهتماماتهم، وأصبح فهم الوحي مسلكاً من مسالك استعباد النّاس، والتأثير فيهم بما يحقّق مصالح السياسيين، ومن لفّ لفّهم؛ لذلك عَدَّ سروش أنّ «شرب الخمور والعربدة -كما يقول حافظ الشيرازي- ليست بأخطر من اتخاذ القرآن مصيدة للتمويه على الناس»[1].

كان القرآن جسر تواصل وتحابب بين المؤمنين؛ بل بينهم وبين بقية الخلق، ودعت آياته إلى التودّد، والتراحم، والتعارف، والتعاون، والموعظة

= انزياحات هذه المرحلة: سبّ الصحابة، والسجود على التربة الحسينية، وإضافة شعار «أشهد أنّ علياً ولي الله» في الأذان، وإضفاء هالة من التقديس على الأئمّة المعصومين، وترسيخ مفهوم العصمة والأفضليّة مطلقاً، وتشجيع طقوس «التطبير» في إطار الاحتفاء بذكرى قتل الحسين بن علي في كربلاء، (ضرب الرؤوس حتى التدمية بآلة حادة، وسكين كبيرة تُسمى الطبر، وضرب الظهور بالزناجيل (وهو الجنزير) حتى الاحمرار والإدماء، واللّطم على الوجوه والصدور، ولبس الأسود منذ بداية شهر محرم)، وأخذت هذا الطقوس بعداً شعبيّاً، وأصبحت جزءاً من التقليد الشّيعي الاثني عشري، على الرغم من انتقاد كبار علماء الشّيعة لها، انظر: خليلي، عبّاس، تاريخ إيران بعد الإسلام، مطبوعات جامعة طهران، (د.ت).

(1) سروش، عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، مصدر سابق، ص58.

الحسنة، ثمّ تحوّل فهم النصّ إلى سبب من أسباب الفتنة، والصراع الدينيّ، والتباغض المذهبي. كان الوحي مصدر إلهام وإبداع، فاستحال، من خلال أدلجته، عنوان تراجع، وتخلّف، وهنا تكمن المفارقة الكبرى في أنّ «الإسلام، في البداية، عبارة عن (فعل)؛ أي: أنّ المسلمين الأوائل كانوا يتحرّكون باتّجاه فعل الإسلام، ولكنّ الإسلام الآن، وبالنسبة لنا بمثابة (انفعال)»[1].

كانت دعوة القرآن المؤمنين للقراءة تحت شعار «اقرأ»، دعوة للفعل الحضاريّ، وما فهم النصّ، في فلسفته العميقة، إلّا سعي مستمرّ، وجهاد لا ينقضي، فرسالة الإنسان في الكون لا نهاية لها، وعدل الله يقتضي تواصل تعاليمه، وشيوع مقاصد دينه، ولا يعني ختم النبوّة انتهاء المعرفة الدينية، وكمال تعاليم الدّين، ولا تعني الخاتمية انتخاب ثلّة من البشر لحفظ الدّين وحمايته من كلّ تحريف، أو تشويه، «ليس معنى الخاتميّة أنّ الله -تعالى- سيحفظ دينه في الطبيعة والمجتمع البشري، من خلال قوى غيبية، وبوساطة الملائكة، بل يكون حفظ هذا الدين بامتلاكه القابليةَ للحفظ نفسه عند وصوله إلى أيدي النّاس»[2].

ويؤدّي هذا الطرح إلى نتيجة خطيرة مفادها أنّ أفضلية السّابق على اللاحق لا أساس لها من الصحّة، فمن السذاجة أن نعتقد أنّ القدامى فهموا الوحي أفضل ممّن جاؤوا بعدهم، فالرّسول الأعظم فهم النصّ، وفهّمه، بحسب السّياق التاريخي الذي عاش فيه، وطبيعة البشر الذين تعامل معهم، وجادلهم بالتي هي أحسن، وتغيّرت الأفهام بتغيّر العصور، والأمصار، والمجتمعات المؤمنة، ولذلك لا يجب أن نستغلّ فكرة (الخاتمية) لقتل النصّ، وتعطيل دلالاته المتدفّقة والمتجدّدة، و«نفس دعوى أنّ نبيّ الإسلام هو النبيّ الخاتم، يقضي وجود أدوات بقاء هذا الدّين،

(1) سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، مصدر سابق، ص92.
(2) المصدر نفسه، ص228.

واستمراريّة الخطاب الإلهيّ بين النّاس على امتداد الزمان، بل سوف يزداد قوّة وإشراقاً»[1].

ويصل سروش، من خلال هذا التحليل، إلى موقف خطير ينسف (العقل السلفي)؛ الذي يقوم عليه الفكر الديني عموماً، والفكر الشيعي بصفة أخصّ؛ إذ يعتقد الشيعة أنّ الرّسول ﷺ، وأهل بيته من الأئمّة المعصومين، خير من فهموا النص، وأوّلوا القرآن، وتدبّروا معانيه، ولم يكن فهمهم بشرياً؛ لأنّهم لا ينطقون عن الهوى، فكلامهم عدل، وتأويلهم صدق، وأفضل من فهم فهمهم، وتدبّر تدبّرهم، السابقون، فالسابقون، وكلّما تقدّمنا في الزمن تعثّر الفهم، وتعطّل التدبّر، وهذا الكلام يناقض فلسفة المعرفة، فسروش متسلّح منهجيّاً بالمعارف الحديثة، والعلوم الصحيحة، ويدرك، من خلال هذه الزّاوية، أنّ العلوم تتطوّر، والمعارف تزدهر، وآليات القراءة والفهم تزداد نضجاً عصراً بعد عصر، وجيلاً بعد جيل؛ لذلك يفهم المتأخرون النصّ بطريقة أكثر منطقية من المتقدّمين، وكلّما تأخّرنا ازدادت القراءات سذاجة وبساطة.

أدرك سروش -كما أدرك غيره من روّاد التجديد الفكري في إيران- أنّ الإصلاح الفكريّ لا يمكن أن ينجح في ظلّ عقلية تقدّس الماضي ورموزه، وتحقّر الحاضر ومعارفه، ففنّد القول بأفضلية السابقين، ولا يختصّ هذا الموقف بفكر سروش، فحسب، بل يجد صداه عند عدد كبير من العلماء والمثقفين قديماً وحديثاً، ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، حتى ندرك عمق ما يطرحه سروش، ما أعلنه الشّوكاني في مقدمة كتابه (**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**)؛ إذ قال صراحةً، منتقداً حصر العلم في الجيل الإسلامي الأوّل: «وبعد، فإنّه لمّا شاع على ألسن جماعة من الرّعاع اختصاص سلف هذه الأمّة بإحراز فضيلة السّبق في العلوم، دون خَلَفها، حتّى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذّر وجود مجتهد بعد

---

(1) المصدر نفسه، ص227.

المئة السّادسة، كما نقل عن بعضهم، أو المئة السّابعة، كما زعم آخرون، وكانت هذه المقالة بمكان الجهالة، لا يحظى على من له أدنى حظّ من علم، وأنزل نصيب من عرفان، وأحقر حصّة من فهم»[1].

انتقد الشوكاني القائلين بأفضلية السابقين، في مجال فهم النصّ، فانتقده المنتقدون، وشتمه الشاتمون، وكذلك فعل عبد الكريم سروش، وغيره من رواد التجديد الفكري في إيران المعاصرة، فالثقافة الشيعية التقليدية ترفض التعدّد، وتحصر الفهم السليم، والتفسير الصحيح، فيما تواتر عن الأئمة المعصومين، والعلماء الأوائل، و«لم يكن المتقدّمون يؤمنون بمسألة تعدّد القراءات كثيراً، حيث كانوا يتصوّرون أنّ على الآخرين فهم الدّين كما فهموه هم»[2].

وندرك، من كلام محسن كديور (وهو من أعلام التجديد الفكري في إيران اليوم)، أهمية التحرّر من سلطة القدامى في فهم النصّ، فالقدامى فهموا النصّ من منظور مذهبيّ إيديولوجيّ ضيّق، وقدّموا فكراً دينيّاً منحرفاً لا يتماشى مع أصالة الدّين، وروح الإسلام، وضرب كديور مثالاً عمليّاً يؤكّد انزياح الفكر الديني (الشيعيّ) عن أصالته، فـ «عندما نراجع نهج البلاغة، بوصفه أقوى سند دينيّ لنا بعد القرآن، لا نجد الكثير من المفاهيم التي تعدّ رئيسة في المذهب الشيعيّ التقليديّ»[3]، وركّز على مفهوم العصمة، فقال: «لم نعثر على كلام له يتحدّث فيه عن عصمته، في حين أنّ المسألة الأولى، التي تشغل اهتمام المتكلّم هي مسألة العصمة، ومن بعدها علمه بالغيب»[4]،

(1) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، تصحيح: محمد بن محمد زبارة اليمني، مطبعة السّعادة، مصر، (المقدّمة)، ج1، ص2.

(2) كديور، محسن، التشيع في قراءات جديدة، ترجمة: علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، بيروت، صيف 1431هـ-2010م، ص14.

(3) المرجع نفسه، ص15-16.

(4) المرجع نفسه، ص16.

وهذا يعني أنّ عليّاً، وبقية الأئمة من صلبه، ليسوا فوق البشر[1]، وأنّ فهمهم النصّ فهم بشريّ مرتبط بالسياقات والمقامات.

لم يكن محسن كديور إلّا واحداً من عشرات المفكّرين الإيرانيين المعاصرين؛ الذين شاركوا عبد الكريم هاجس التجديد والتغيير، واختلفوا معه في الأسلوب والمنهج.

خامساً: منهج سروش في قراءة النّصوص الدّينية:

من الصّعب أن نصنّف عبد الكريم سروش ضمن منهج تجديدي واضح ومخصوص، أو في إطار مدرسة نقديّة معلومة ومحدّدة، فآراؤه منفتحة على مناهج ومدارس قديمة وحديثة عديدة، وعلى الرغم من تعدّد المناهج الموظّفة، وانفتاحه على المعارف الغربية، والمناهج الحديثة، فإنّنا نلاحظ هيمنة المنزع الإحيائي على فكر سروش التجديديّ، ويكاد هذا المنزع الإحيائي يهيمن على أغلب مشاريع التجديد الفكري في إيران من القرن التاسع عشر إلى الآن، ونقصد بالمنهج الإحيائي إحياء الأفكار المستنيرة؛ التي أضاءت درب الفكر في مراحل مختلفة من حياته، ثمّ تطويرها بما يتلاءم مع العصر والمعارف الحديثة.

ميّز سروش بين ضربين من الإحياء: (الإحياء التطهيريّ)، و(الإحياء التجميليّ)، يهتمّ الأوّل بـ «تطهير الفهم الدّينيّ السائد من العناصر الأجنبيّة»[2]، وعَدَّ سروش الغزالي رائد هذه المدرسة الإحيائيّة، ولكنّ هذا المنهج منغلق على ذاته، ولا يستطيع الاستفادة من الآخر، أمّا الإحياء الدينيّ التجميليّ، «فهو عمليّة أدقّ تحتاج إلى فهم عصريّ للنصّ»[3]، ورائد هذا التيار التجديديّ -حسب سروش- محمّد إقبال اللاهوري (ت 1938م).

(1) المرجع نفسه، ص17.
(2) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص192.
(3) المصدر نفسه، ص192.

أظهر سروش، في مواضع عديدة، انحيازه إلى الإحياء التجميليّ، فكشف عن مراجعه، وتحدّث بإطناب عن المعتزلة و«العرفاء»[1]، وأهل التصوّف، وروّاد الفكر الإصلاحيّ الدستوري، وأعلام التجديد الدينيّ، لاسيما علي شريعتي، وآية الله الطالقاني، ويرى سروش أنّ «الإحياء الدينيّ، في عصرنا الحاضر، لا يمكنه أن ينال النّجاح والتوفيق إلّا بانفتاح الإنسان على العلوم الجديدة، والتحولات الفكرية المعاصرة في المجالات المختلفة، والتفاعل معها من موقع الحساسيّة والوعي»[2]، فالمشروع الإحيائي يحافظ على الهوية، وينفتح على الآخر في آن، ولا يمكن أن نفهم هذا المنهج الإصلاحيّ التجديديّ إلّا إذا نزّلناه في سياقه الثقافيّ العام.

تتميّز الثقافة الإيرانية بمنزعها الروحي العميق، ومحورية الدّين في العقل الثقافيّ، فمنذ العصور القديمة عُرِف الإنسان الإيراني بتشبّثه بالدين، ولذلك حافظت أغلب التيارات الإصلاحية الليبرالية، والقومية، واليسارية، والإسلاميّة، منذ بداية القرن العشرين، على الدّين، وتعاليمه، فالثورة الدستوريّة ذات المنزع الوضعي الليبراليّ عوّلت على رجال الدين، واحتجّت بأقوالهم وآرائهم، وكان الشيخ النائيني[3]، المرجع الشيعيّ المعروف، منظّر هذه الثورة، وأحد أهمّ زعاماتها، ولم يجرؤ التيار الإصلاحيّ الحداثيّ التنويريّ[4]، على صرامته العلمية، وتقليده الأعمى للغرب، على القطع مع

(1) المقصود بالعرفاء، في الأدبيات الإيرانية المعاصرة: أهل العرفان (التصوّف).

(2) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص193.

(3) ولد الميرزا محمد حسين النائيني سنة 1277هـ-1860م، وتوفّي سنة 1343هـ-1936م، ويُعَدُّ من أبرز الشخصيات الفكرية الشيعية في العصر الحديث، عُرِف بمناصرته للثورة الدستورية. لمزيد من الاطلاع، انظر:
الحائري، عبد الهادي، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، تعريب: محمد حسين حكمت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2012م.

(4) (المتنوّرون) ترجمة للمصطلح الفارسي (روشنفكران)، ولا يوحي هذا المصطلح بمعنى إيجابي، كما هو حاله في اللغة العربيّة؛ بل يستعمل بغرض التهكّم، والسّخرية.

الدّين، ومحاربة الفكر الدّينيّ؛ بل تمسّك بالدين، وعَدَّه أمراً شخصياً يندرج ضمن الحريات الأساسية[1].

ولم تُظْهِر الأحزاب الماركسية اليسارية عداءً للدين؛ بل تعاملت معه بمسؤوليّة ونضج، ولم يتّخذ المفكّرون الإيرانيون اليساريون موقفاً سلبيّاً من الدين، وأظهرت مقالات صحيفة (خلق - الشعب)، الناطقة باسم الحزب الشيوعي الإيرانيّ، حنكة في التعاون مع المسألة الدينيّة؛ بل نجد تيار (مجاهدي خلق)[2] ذي التوجه اليساري يتبنّى فكر علي شريعتي التجديدي، ويتحدّث عن فهم جديد ثوريّ للإسلام.

ظهر، في العقدين الأخيرين، مجدّدون كثيرون في إيران من داخل الحوزة العلمية، ومن خارجها، ولا أحد منهم تجرّأ على الدين؛ بل تبنّى أغلبهم

---

(1) جعفريان، رسول، مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات إسلامى، طهران، 1990م، ص15-16.

(2) تُعَدُّ منظمة مجاهدي الشعب الإيراني، أو منظمة (مجاهدي خلق) من أبرز الحركات السياسية المعارضة في إيران. ظهرت هذه الحركة سنة 1965م، بوصفها (منظمة مسلمة ثورية وطنية وديمقراطية)، وكانت عندها تهدف إلى إسقاط الشاه، ويعود فضل تأسيس هذه الحركة إلى ثلّة من المثقفين الجامعيين، وعلى رأسهم محمد حنيف نجاد، وسعيد محسن، وعلي أصغر بديع زادكان. وكانوا جميعهم ناشطين في الحركة الديمقراطية، ثم أصبحوا أعضاء في حركة التحرير، التي تزعّمها كلّ من محمود طالقاني، ومهدي بازركان. وبعد سقوط الشاه، وانتصار الثورة الإسلامية، اختلفت الحركة مع زعامات الثورة، ووصل الخلاف إلى حدّ المواجهة المسلّحة، ومازالت هذه المنظمة تمثّل أشرس حركات المعارضة الإيرانية، اليوم، في إطار (المجلس الوطني للمقاومة الإيرانية)، الذي يتّخذ باريس مقراً له. وكان الاتحاد الأوربي يَعُدُّ هذه المنظمة حركة إرهابية، ولكنّ محكمة العدل الأوربية عدّلت هذا الحكم سنة 2008م، وعدَّتها حركة سياسية تناضل من أجل التغيير. وتُعدُّ مريم رجوي من أبرز القيادات الناشطة اليوم في هذا التنظيم؛ إذ انتخبتها المعارضة الإيرانية رئيسة بديلة لإيران.

ولمزيد التعرّف إلى الحركة وأفكارها، انظر موقع «سازمان مجاهدين خلق إيران» (منظمة مجاهدي خلق): http://www.mojahedin.org/home/ar

أطروحات جديدة تتعلّق بالفكر الدّيني؛ باعتبار أنّ الفكر الدّينيّ السائد لا يعكس حقيقة الدّين، ولذلك اكتسب روّاد التجديد الفكري، من خارج الحوزة، معرفة دينية عميقة لا تقلّ أهمية عن ثقافة علماء الدّين، وكأنّ الثقافة الدينيّة لبنة أساسيّة في بناء كلّ مشروع فكريّ تجديديّ، وهذا ما نلحظه بجلاء، حينما ندرس فكر محمّد حسين المدرسي، ومحمّد جواد الأصفهاني، ومصطفى ملكيان، ومهدي المهريزي، وغيرهم ممّن أظهروا تمثّلاً عميقاً للتراث الديني، وانفتاحاً بنّاء على الفكر الغربي، ومناهجه، ويندرج مشروع عبد الكريم سروش ضمن هذا التوجّه، فهو لا يقطع مع التراث، بل أظهر معرفة دقيقة به، وبأعلامه، وعمل على إحياء المنهج العقلي ورموزه، والمنهج العرفاني وأقطابه، والفكر الفلسفي وأصحابه، وتبنّى سروش منهجاً إحيائياً يجمع بين العقل، والشريعة، والعرفان، والفلسفة[1]، كما فعل الشيرازي من قبل، ثمّ علي شريعتي من بعده، ويتطلّب هذا المنهج تعمّقاً في ثقافة الذّات، وانفتاحاً على ثقافة المغاير؛ إذ «لا يمكن إيجاد تغيير ملموس في هذا المجال إلّا بأن يتعرّف الشخص جيّداً إلى الدّين من جهة، ويتعرّف، كذلك، إلى الأفكار والعلوم البشريّة من خارج دائرة الدّين»[2] من جهة أخرى. ويبنى هذا المنهج على مسلّمة مفادها أنّ «الحقائق المكشوفة داخل دائرة الوحي الدّينيّ، وخارج هذه الدائرة، سرعان ما تصل إلى حدّ التناسب والتعادل»[3].

لم يكن منهج الإحياء مجرّد آلية للاستئناس بالتراث من أجل الانفتاح على الآخر؛ بل كان عند عبد الكريم سروش مواصلة لصراع قديم جديد بين منزعيْن فكريين دينيين، صاحبا التقليد الشيعيّ الاثني عشريّ بإيران منذ بدايات تشكّله[4]، ويُعَدُّ علي شريعتي أبرز من تحدّث في هذا الأمر؛ إذ ميّز

(1) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص180.

(2) المصدر نفسه، 193.

(3) المصدر نفسه، ص193.

(4) ليس من اليسير الحسم معرفيّاً في بدايات تشكّل التقليد الشيعيّ الاثني عشري؛ لأنّه =

بين تشيّعين صفويّ وعلويّ؛ إذ استطاع الصفويّون أن يستقطبوا مجموعة من الفقهاء الشيعة العرب، وخصّوهم بالسلطة، والنفوذ، والامتيازات، وأصبحوا يضطلعون بمهام «ولاية الجهاد، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وقسمة الفيء، وإمامة صلاة الجمعة، وتلقي الضرائب المسماة الزكاة والخمس»[1].

ووجد فقهاء البلاط الصفوي، في مؤلّفات الشيخ المفيد[2]، والمحقّق الحلّي[3] (بصفة خاصّة)، تراثاً فكريّاً يمكن اعتماده والانطلاق منه[4]، وظهرت مؤلّفات غريبة غيّرت من معالم الفكر الشيعيّ الأصيل، كما يسمّيه شريعتي، وشاع الفكر الغنوصيّ، وانتشرت الخرافات، وساد الغريب

= مرّ بمراحل ومنعرجات خطيرة غيّرت من ملامحه، وطوّرت معالمه، ولعلّ المنعرج الصفوي من أهمّ هذه المنعرجات، وللتوسّع، في هذا المجال، يمكن الاستئناس بالكتابين الآتيين:
- شريعتي، علي، التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي، مصدر سابق.
- تيرنر، كولن، التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الساتر، منشورات الجمل، كولونيا، 2008م.

(1) تيرنر، كولن، المصدر نفسه. ص142.

(2) هو محمد بن محمد بن النعمان، وعرف، في التقليد الشيعيّ الاثني عشري، بالشيخ المفيد. من كبار محدّثي الشيعة، وعلمائهم، ويحظى الشيخ المفيد بمكانة مخصوصة لما تناقلته الذّاكرة الشيعيّة من مراسلات بينه وبين الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري. ولد الشيخ المفيد سنة 336هـ-948م، وتوفي سنة 413 هـ-1022م، وتحظى مؤلّفاته باهتمام كبير في التقليد الشيعي الاثني عشري، وتميّز الشيخ المفيد بطرحه قضايا أصولية وكلامية لم تكن مطروحة على إخباريي الشيعة. للتعمّق، في هذا المجال، يمكن العودة إلى الكتاب الآتي:
- الحاج، محمد سلامة، الشيخ المفيد والتجديد الكلامي، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002م.

(3) هو أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلّي (المعروف بالمحقّق الحلّي)، ولد سنة 602هـ-1205م، وتوفي سنة 776هـ-1277م.

(4) تيرنر، كولن، التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي، مرجع سابق، ص143.

والعجيب، وأحيط أئمّة أهل البيت بهالة من التقديس والتعظيم، تتجاوز، أحياناً، كلّ تقديس وتعظيم، وأظهر العلماء الإيرانيون المحلّيون رفضاً لهذا الفكر الوافد من جبل عامل، وبلاد الرافدين، واندلع صراع عنيف بين فكرين، يتشبّث الأوّل بالفقه، وظاهر الدّين، وتقديس الأئمة، وتعطيل العقل، ومنع الاجتهاد والتدبّر، والاهتمام بفروع الدّين، وفروع الفروع، وشدّ العامة بالقصص الغريبة، والخرافات العجيبة، وتزعّم هذا التيار الفقهاء العرب، الذين استقدمهم إسماعيل الصفوي[1]، أمّا التيّار الفكريّ الثاني، فيعكس الثقافة الفارسيّة الأصيلة النازعة دوماً نحو العقل، والفلسفة، والعرفان.

ويمكن أن نتبيّن حدّة هذا الصراع الصريح والضمني بين الفريقين من العلماء، من خلال ما انعقد بينهما من مناظرات وسجالات، ولعلّ أهمّ تلك المناظرات ما انعقد بين علي الكركي العاملي[2]، والمير غياث الدّين معزّ المنصور، ذي المنزع الفلسفي العرفاني، في بلاط طهماسب، وانتصر الحاكم الصفويّ للكركي، وعزل غياث الدّين[3]، فانتصر، بذلك، منهج الفقهاء، وظلّ هذا الصراع متواصلاً إلى أيّامنا هذه، ففي كلّ زمن يظهر في إيران من يحاول تجديد الدين، وإحياء المناهج العقلانية، والفلسفية، والعرفانية الأصيلة، والتحرّر من سطوة الفقه والفقهاء، وتندلع ضدّهم حروب

(1) هو أبو المظفر شاه إسماعيل الهادي الوالي، ويعرف بإسماعيل الصفوي، ولد سنة 1447م، وتوفي سنة 1524م، ويُعدُّ إسماعيل الصفوي المؤسّس الحقيقيّ للدولة الصفوية في إيران. واتخذ إسماعيل المذهب الشيعي الاثني عشري مذهباً رسمياً للبلاد (سنة 1499م)، واستقطب الدعاة الشيعة من جبل عامل، والبحرين، والعراق، والأحساء، وخصّهم بالامتيازات، والاقتطاعات، وبعد ترسيخ ملكه، فكّر في التوسّع الجغرافي، والسياسي، والعقدي، فاستولى على العراق.

(2) ولد علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي، المعروف بالمحقّق الثاني سنة 868هـ-1463م، وتوفّي سنة 940هـ-1534م.

(3) نقل كولن تيرنر نصّاً طريفاً، كتبه طهماسب، تحدّث فيه عن هذه المناظرة (ن، م، ص167).

ومعارك يقودها رجال الدّين، والمؤسسة الحوزية الحاضنة لهم، وفي هذا السياق، يمكن فهم صراع المحافظين مع الإصلاحيين، كما يمكن أن ننزّل مشروع عبد الكريم سروش التجديديّ الإحيائي.

اعتمد عبد الكريم سروش، في دراسة الوحي الإسلامي، منهجاً نقديّاً يقوم على الإحياء، والتحرّر، والتسلّح بمناهج الفلسفة والعرفان، واستدلّ بمنهج صدر الدّين الشيرازي، وجميع أتباعه الذين «استطاعوا الجمع بين الشريعة، والعرفان، والفلسفة»[1]، وهذا المشروع لن يتحقّق -حسب سروش- «دون تفسير مجدّد للشريعة، وفق أصول الفلسفة؟»[2]، ويكمن هذا التفسير في «جعل الدّين في قوالب المقولات الفلسفية... والمفاهيم العرفانيّة»[3].

ونفهم ممّا سبق أنّ عملية الفهم تقوم أساساً على العقل والحكمة، فلا فهم للنصّ دون تدبّر وتفهّم، ويعني الفهم العقلي «إثبات قضية دينيّة بأدوات عقلية»[4]، ولا يُعدُّ اعتماد المنهج العقليّ في فهم النصّ حدثاً استثنائياً في تاريخ الثقافة الإسلاميّة؛ إذ تحدّث الأصوليون، والمتكلّمون، وأهل العرفان عن أهمية العقل، وجعل المعتزلة من العقل أساس أطروحتهم الفكريّة، ولذلك يذكّرنا سروش، كلّما سنحت له الفرصة، بأعلام المنهج العقلانيّ، ومقولاتهم؛ إذ لا حرج في أن نجمع بين العقل والدّين، ولكن دون أن نجعل العقل تابعاً للدين، ومبرّراً للمعارف الدينية، فالعقلانيّة لا بدّ من أن تكون مستقلّة عن الدّين، ولكن المشكلة أنّ المسلمين افتقدوا «العقلانية المستقلّة عن الدّين»، وهذه العقلانية، التي يدعو إليها سروش، «هي العقلانية غير الدينية، لا أنّها ضدّ الدين»[5].

---

(1) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص180.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص181.

(4) المصدر نفسه، ص180.

(5) سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، مصدر سابق، ص84.

لا تعكس هذه الأطروحة موقفاً سلبياً من الدّين، ولا تبطن رفضاً له، بل تعيد للدين حيويته، من خلال ضبط مجالاته، وتمييزها عن بقية المجالات المعرفيّة، فلا أحد ينكر «وجود حقول معرفيّة لا ترتبط بالدّين إطلاقاً، والدّين لا يملك شيئاً يقوله في هذه الحقول والدوائر المعرفيّة، لا لأنّ الدّين ترك أمرها للناس؛ بل إنّها، بذاتها، غير دينية، ولا تنضوي تحت عباءة الدّين»[1]، فالنظرة الشموليّة للمعرفة الدينيّة؛ التي يتبنّاها الفقهاء، وتنظّر لها المؤسّسة الدينية، لا مبرّر لها، فالمعارف الدينية تخصّ جوانب دون أخرى، ولا يجب أن تمارس وصاية على المعرفة في مفهومها العام، «وأحد أهمّ الأساليب والمناهج لعقلنة الفرد والمجتمع هو ألّا يقع الإنسان أسيراً لمصدر واحد للمعرفة»[2]، وتعني العقلانية، من هذا المنظور، التحرّر من المنهج الواحد، والمعرفة الواحدة، والفهم الواحد، ويُعدُّ هذا المنهج، عند التجديديين، عصارة الثقافة الفارسيّة الأصيلة؛ ولذلك صرّح محسن كديور: «نحن نفتخر بإيرانيّة وعقلانيّة علمائنا»[3]؛ إذ لا بدّ من أن نتحرّر من هيمنة المعرفة الدينية، ومداخلها الآحادية، وهيمنة كلّ معرفة، من أجل فهم حرّ وعادل للنصّ، وهنا تكمن محورية الحرية والعدالة في مسألة فهم النصّ، فالحرية مقصد المقاصد، وغاية الغايات، و«الحرية، مضافاً إلى كونها حقاً، هي منهج أيضاً»[4]، والمقصود بالحرية؛ باعتبارها منهجاً في فهم النصّ، أن نتحرّر من كلّ الرواسب، التي تؤثّر في القراءة، وتوجّه المؤمن نحو فهم مذهبيّ، أو كلاميّ، أو طائفيّ، فالمسلمون، اليوم، يفهمون النصّ بناء على أفكار مسبقة، وأفهام نمطية متوارثة، ومفاهيم مشوّشة ومشوّهة، فكيف يمكن لنا، لحظةَ الفهم، أن نتحرّر ممّا يحول دون الفهم؟

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص126.
(3) كديور، محسن، التشيع في قراءات جديدة، نصوص معاصرة، العدد 19، ص18.
(4) سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، مصدر سابق، ص146.

استطاع سروش، من خلال هذا المنزع الإحيائي، أن يعرّف قرّاءه بأعلام التجديد الفكري في إيران، في مختلف الحقبات التاريخيّة، كما استطاع أن يستثمر المناهج الغربية، والمدارس الفكرية المعاصرة، دون أن يتقيّد بنهج مخصوص، أو مدرسة فكريّة محدّدة، واعتمد علم الاجتماع الدينيّ، وحاول، من خلاله، أن يعرّف الدّين[1]، واستعان بالطرح الماركسي لتعريف الإيديولوجيا[2]، لكنّه انتقد المنهج الماركسي في نظرته الضيّقة للدين، كما اهتمّ بالمدرسة الوضعية وتطبيقاتها في المجال الدّينيّ، واستغلّ قولهم بـ «عدم وجود مشاهدة محضة وخالصة، فكلّ مشاهدة لموضوع معيّن مسبوقة، دائماً، بنظريّة ذهنيّة»[3]، واستثمر هذا الطرح الوضعيّ في بيان البعد الإنسيّ في الوحي؛ إذ إنّ «التفسير للنصّ يمثّل ظاهرة سيّالة، حيث تؤثّر المسبوقات والمفروضات الذهنية بقوّة في صوغه، كما هو الحال في جميع دوائر المعرفة»[4].

لا ندّعي، في هذا العمل، إلمامنا بمختلف آراء عبد الكريم سروش في مسألة الوحي، فكتابات الرّجل، في هذا المجال، كثيرة، لم يترجم منها إلى اللغة العربيّة إلّا الجزء اليسير، وارتبطت مسألة الوحي، عنده، بكلّ القضايا التي طرحها في إطار مشروعه الثقافيّ.

تحدّث سروش كثيراً عن حقوق الإنسان، والعدل، والحرية، والديمقراطية، والمواطنة، والمجتمع المدني، والتعدد، والاختلاف، وانتقد التعصب، والغلوّ، وتوظيف الدين، ونيابة الله في الأرض، والحكومة الإسلامية، واحتكار الفقهاء للخطاب الديني، وشؤون الحياة، وكلّ هذه القضايا، وغيرها، ممّا لم نذكر، ترتبط، من حيث المبنى والمعنى، بمسألة

(1) المصدر نفسه، ص203-204.
(2) المصدر نفسه، ص209-211.
(3) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص175.
(4) المصدر نفسه، ص175-176.

الوحي، وكيفية فهمه، ولذلك لم يكن من اليسير دراسة فكر سروش، في هذا المجال البحثيّ الضيّق، كما أنّه لم يكن من السهل الحديث عن تجارب التجديد الفكري والدينيّ في إيران في هذا السياق المخصوص، فمشاريع التجديد، في تلك الربوع، كثيرة، وأعلام التجديد متعدّدون، ومتنوّعون، ويصعب حصرهم، ولم تترجم أعمالهم إلى العربية، في أغلب الحالات، ولئن ذكرنا بعض رموز الفكر التجديديّ، في هذا العمل، فإنّنا مقصّرون في التعريف بمفكّرين تخطّوا الخطوط الحمراء، وفجّروا أسئلة لم يكن من الممكن تفجيرها.

وندرك، من خلال المشهد الثقافي الإيرانيّ المعاصر، هوّة الأزمة الفكرية، وتداعياتها السياسية والاجتماعية، وتجلّت هذه الأزمة في وجود تناقضات كبيرة، فبقدر ما نجد خطاباً دينياً متشدّداً، تعترضنا أصوات متمرّدة، ومتحرّرة، في الجامعات، ووسائل الإعلام، وفضاءات الإبداع، وبقدر ما يهيمن رجال الدين، ومن حفّ حفّهم، على مؤسّسات الدولة والمجتمع، يعترضنا الإبداع والجمال في كلّ شبر من البلاد، فالسينما الإيرانية فاقت كلّ نجاح، والموسيقا الفارسية انتشرت بسرعة في أوربة، وأمريكا، وكلّ أصقاع العالم، وكذلك شأن الأدب، والمسرح، والرّسم، والبحوث النقدية.

ويرى عبد الكريم سروش أنّ هذا التناقض ظاهرة صحية، وبداية النهضة الفكرية الحقيقيّة؛ لأنّ النخب الإيرانية، وشريحة كبيرة من المجتمع، أصبحت تدرك، دون شكّ، أنّ ما يتكلّم به رجال الدّين ليس هو الدّين ذاته؛ بل هو رأي في الدين غير ملزم، وهنا تكمن أهمية التمييز بين الدين والمعرفة الدينية؛ الذي اعتمده سروش في أطروحته، ولكنّ سروش أهمل الحديث عن مسألة خطيرة تكمن في مدى نجاعة التمييز بين الدّين والمعرفة الدّينية، أو لنقل بين الدّين القياسيّ، والدين التاريخيّ، بما هو تفاعل مع المجتمع، ومشاكله.

لقد فرّق سروش بين ما هو إلهيّ مطلق، وما هو بشريّ نسبيّ، ولكنّ المشكلة أنّ الإلهيّ المطلق لا وجود له على مستوى الواقع؛ بل هو سرّ ربّانيّ

ارتبط بعالم الغيب لا يعلمه إلّا صاحب التنزيل، فالدّين، الذي نجده في المجتمعات المعاصرة، تفاعل مع الثقافات، والعادات، حتىّ استحال مكوّناً من مكوّنات الشخصية التاريخية الجماعية والفردية.

استطاع سروش أن يضع إصبعه على الدّاء، ولكنّه لم يتعمّق في تشخيصه، ولم يقف عند جزئيات كان لا بدّ من الوقوف عندها، انتقد التقليد، وهيمنة الفقه والفقهاء، وسلبية الحوزة الدينيّة، ورجالاتها، ولكنّه لم يقف عند دلالات الفقه، وتاريخيته، وخلفياته السياسية والاجتماعية، وكيفية تطوّره مفهوماً وأداء، كما أنّه لم ينزّل ثقافة التقليد ضمن سياقاتها التاريخيّة المختلفة. اكتفى بنقد التقليد دون أن يفكّك عقل المقلّدة، وكيفية اشتغاله تأثيراً وتأثّراً، فليس المفيد أن نقصي رجال الديّن عن المشهد الثقافي الفكريّ، أو نعزلهم، كما طالب بذلك سروش، فهذا موقف انفعاليّ قد لا يحقّق أهداف التجديد المنشودة، بل الأهمّ من ذلك أن نفكّك العقل الفقهيّ، ونراجعه، ونحرّره من أسر التشويهات، والانزياحات، وما ارتبط بها من توظيف سياسيّ وإيديولوجيّ.

لم يعتمد سروش على مناهج تفكيكية واضحة، وكانت آراؤه، عموماً، أطروحات نقدية تعتمد التراث الإسلاميّ ذاته، واستطاع، في مؤلّفاته، أن يحيي صراعاً قديماً حديثاً بين أهل الشريعة، وأهل العرفان، ولم يكن صراع الفقهاء مع المتصوّفة صراعاً هيّناً؛ بل كان صراعاً عميقاً متعدّد الوجوه، وعرفت إيران هذا الصراع منذ استقبالها الإسلام، واعتماده ديناً رسمياً للبلاد؛ إذ أخذ (العرفاء)، منذ البداية، وجهة إبداعيّة ارتبطت بالشعر، والموسيقا، والرسم، والفلسفة، وعارضهم، في ذلك، الفقهاء.

ولا نبالغ إذا ذهبنا بالقول: إنّ عبد الكريم سروش كان وفياً للتراث العرفاني الفارسي، واعتمد منزعاً إحيائياً أراد، من خلاله، أن يظهر أهمية آراء أهل العرفان في مادّة الوحي الإسلاميّ، ولكنّ هذا التركيز على الفكر الصوفي حال دون الاستفادة من مدارس عدة نقدية معاصرة اهتمّت بدراسة

الكتب الدينية المقدّسة، وتأويل نصوصها، كما حال دون الاستفادة من مشاريع فكرية تجديدية ظهرت في العالم العربي، وكان لها تأثير كبير في الثقافة الإسلامية، ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، ثلّة من المفكرين اهتمّوا، بدورهم، بمسألة الوحي، ولكنّنا لا نجد اهتماماً بهم من قبل سروش، ونخصّ بالذكر محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد الطالبي (...)، وغيرهم ممّن يضيق المجال بذكرهم.

ونخلص إلى القول: إنّ عبد الكريم سروش استطاع أن يزعزع المؤسّسة الدينيّة، ويقلق أصحابها. كان في طرحه جريئاً وشجاعاً، ولكنّ الجرأة قد تغضب الآخرين، والشجاعة قد تثير حفيظة المتحفظين، لذلك تكاثرت الردود حول آراء سروش داخل إيران وخارجها، ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذه الرّدود، وما أثارته من قضايا فكرية وثقافية، طوّرت المشهد الثقافي الإيرانيّ، ووجّهته وجهة جديدة تقرّ بوجود أزمة في الثقافة السّائدة، وهي ثقافة تبحث عن حلول.

حاول عبد الكريم سروش أن يوفّق بين حاجيات الذّات، والانفتاح على الآخر، وأظهر تمسكاً بالتراث الإسلاميّ العقلاني، والفلسفي، والعرفاني، كما كشف عن ولع بالغرب، وأطروحاته، ولم يكن من السهل الجمع بين الخيارين؛ إذ استفاد، في فهم الوحي، من التراث العرفاني الدّاعي إلى ربط التجربة الدينية بفهم النصّ، كما حاول الاستفادة من الفلسفة الغربية الحداثية القائمة على التنوّع والتعدّد. وعلى هذا الأساس، تحدّث عن قيم الحداثة، من خلال منطلقات فكرية تقوم على التجديد الدينيّ. فإلى أيّ مدى استطاع عبد الكريم سروش أن يوفّق بين المرجعيتين؟ وما هي تداعيات أطروحات سروش على مستقبل الثقافة في إيران؟

* * *

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

1- القرآن الكريم.

2- ابن زين، رشيد، **المفكرون الجدد في الإسلام**، تعريب: حسان عبّاس، دار الجنوب للنشر، سلسلة: «معالم الحداثة»، يديرها عبد المجيد الشرفي، تونس، 2009م.

3- ابن منظور، جمال الدّين محمد بن مكرم، **لسان اللّسان: تهذيب لسان العرب**، (1-2)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

4- الأسدي، مختار، **الديمقراطية والدين وولاية الفقيه، دراسة في إشكالية الحكم الديني**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.

5- اسفندياري، محمّد:

- **ببليوغرافيا وصفية للكلام الجديد**، مجلة (نقد ونظر)، طهران، العدد 2، ربيع 1995م.
- **شريعتي وفتنة (إسلام بدون رجال الدين): تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه**، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، العدد 13-14، شتاء وربيع 2008م.
- **نقد المؤسسة الدينية، قراءة في فكر الأستاذ الحكيمي**، ترجمة: علي الوردي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 13-14، شتاء وربيع 1429هـ/ 2008م.

6- الأصفهاني، محمد نصر، **شطحات سروش، هل كفر سروش أم أخطأ؟**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف- خريف 1429هـ-2008م.

7- أيازي، محمد علي، **الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20، خريف 1431هـ-2010م.

8- بازرگان، عبد العلي، **الهوى أو الهدى، مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن**، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء - ربيع 1431هـ-2010م.

9- برنجكار، رضا، **ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي**، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، العدد 5، شتاء 1426هـ-2006م.

10- بهار، ملك الشعراء، **تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)**، أمير كبير طهران، 1992م.

11- تيرنر، كولن، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2008م.

12- جعفريان، رسول، **مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)**، سازمان تبليغات إسلامى، طهران، 1990م.

13- الحائري، عبد الهادي، **محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي**، تعريب: محمد حسين حكمت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012م.

14- حقيقت، صادق، **الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د.سروش**، ترجمة: علي آل دهر الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20، خريف 1431هـ-2010م.

15- ريكور، بول، **صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقيّة**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زياتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005م.

16- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009م.

17- سروش، عبد الكريم:

- **أخلاق الآلهة، الأخلاق بين الإطلاق والنسبية**، مجلة نصوص معاصرة، ترجمة: مشتاق الحلو، العدد 17-18، شتاء - ربيع 1431هـ-2010م.
- **بنية الوحي وحقيقة القرآن: حوار مهم بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني**، إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل، ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف-خريف 1429هـ-2008م.
- **التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات**، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2010م.
- **حرّية المؤسّسة الدينية: أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين**، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، العدد 13-14، شتاء وربيع 1429هـ-2008م.
- **السّياسة والتديّن: دقائق نظرية ومآزق عمليّة**، الانتشار العربي، بيروت، 2009م.
- **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظريّة التعددية الدينيّة**، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.
- **الطرق المستقيمة، قراءة في التعددية الدينية**، ترجمة: حيدر حبّ الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد 5، شتاء 1426هـ-2006م.
- **العقل والحرية**، الانتشار العربي، بيروت، 2010م.

- **الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد 4، خريف 1426هـ-2005م.
- **كلام الله... كلام محمد: حوار مع د. عبد الكريم سروش**، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف - خريف 1429هـ-2008م.
- **مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية**، ترجمة: علي عباس الموسوي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 6، ربيع 1427هـ-2006م.

18- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، تصحيح محمد بن محمد زبارة اليمني، مطبعة السّعادة، مصر.

19- الصانعي، يوسف:
- **القصاص في الفقه الإسلامي، إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد 6، ربيع 1427هـ-2006م.
- **قيمومة الأم**، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ.
- **مقاربات في التجديد الفقهي**، تعريب وتقديم: حيدر حبّ الله، سلسلة: الاجتهاد والتجديد، الانتشار العربي، 2010م.

20- عباس، يحيى داود، **الحوزة الدّينية في إيران، إيران في التسعينيات**، دراسات شرق أوسطية، مركز بحوث الشرق الأوسط، 1997م.

21- فر، محمد شفيعي، **الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة**، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، بيروت، 2007م.

22- قراملكي، محمد حسن قدردان، **القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي؟ النظرية العرفانية في النزول القرآني اللفظي**، ترجمة: علي

محمود هاشم، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء - ربيع 1431هـ-2010م.

23- الكاتب، أحمد، **تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.

24- الكاشاني، الفيض، **الصّافي في تفسير كلام الله الوافي**، مكتبة الصدر، طهران، ط2، 1416هـ.

25- كديور، جميلة، **المرأة رؤية من وراء جدار**، ترجمة: سرمد الطائي، دار الفكر، دمشق، بيروت، 2001م.

26- كديور، محسن، **التشيع في قراءات جديدة**، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، بيروت، صيف 1431هـ/ 2010م.

27- كريّم، علي عبد الله، **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، قراءة في عناصر التجديد والحداثة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، بيروت، 2008م.

28- محمدي، مجيد، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.

29- مريجي، شمس الله، **حركة التجديد الفكري في إيران**، قراءة جديدة، ترجمة: صالح البدراوي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، صيف 1431هـ-2010م.

30- معاديخواه، عبد المجيد، **أسئلة موجَّهة لعبد الكريم سروش**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء - ربيع 1431هـ-2010م.

31- المنتظري، حسين علي، **القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية، نقد نظرية سروش**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، صيف- خريف 1429هـ-2008م.

32- مهاجراني، عطاء الله، **القرآن كلام الله، وقفة نقدية مع خطوة د. سروش**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17- 18، شتاء وربيع 1431هـ-2010م.

33- مهدي، محمد علي، **إعصار في وجه سروش، دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوّة**، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء - ربيع 1431هـ-2010م.

34- مهريزي، مهدي:

- **الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد 6، ربيع 1427هـ-2006م.
- **القرآن والسنة، قراءة في دور السنّة في خدمة النص القرآني**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد الثاني، ربيع 1425هـ-2006م.

35- نجف آبادي، نعمة الله صالحي، **الوحي القرآني، نقد نظريات النزول الدفعي**، ترجمة: قاسم الكعبي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 03، صيف 1426هـ-2005م.

36- النعيمي، محمد، **الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، أثره) دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، دبي، 2011م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Borghei (Mohammad), Iran‘s Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992.

2- Ervand (Abrahamian), Iran Between Two Revolution, Princeton: Princeton USA Press1982.

3- Najmabadi (Afsaneh), Iran’s turn to Islam; from modernisme to moral order, Cambridge journal of economics, 1980.

الفهرس



تعدّدت محاولات تجديد الفكر الإسلامي ليبقى حيّاً في ضمائر المسلمين، وتتوافر فيه إجابات عن شواغلهم، وهمومهم، وأحوال معاشهم الآن.

اشتمل الكتاب على أبحاث في التجديد طالت جوانب مهمّة من الفكر الإسلامي، في مختلف مجالاته، من فقه، وعلم كلام، وسيرة نبويّة، وأصول فقه... أو في مشاريع مجدّديه، (محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، وسعيد بنسعيد العلوي، وأمينة ودود...).

قدمت البحوث قراءة تفهميّة للإنتاج الديني في شتّى اختصاصاته، ومراحله الزمانيّة، وتم تفكيك الخطابات الدينيّة، بدراسة الأسس المرجعيّة التي قامت عليها، وتفحّص آليّات الحجاج والإقناع، لتعيين خصائص الخطاب.

وطرحت تساؤلات مهمّة في هذا الصدد نحو: ما المقصود بالتجديد؟ آلقطع مع الموروث الديني هو أم مراجعته في ضوء متطلّبات العصر؟ ما ضوابط التجديد التي تحميه من خطر إعادة إنتاج المعرفة القديمة المتكلّسة؟ ما المباحث الدينيّة التي تستحقّ فعلاً تجديد البحث فيها؟ بل يحقّ السؤال: من الأشخاص المؤهّلون حقّاً للقيام بمهمّة تجديد الفكر الإسلامي؟ ما مؤهّلاتهم البحثيّة، وتكوينهم المعرفي؟ أهناك خطّة واضحة المعالم في مشاريع تجديد الفكر الإسلامي؟

تأتي أهمية الكتاب من البحوث المستجدة التي عالجت قضايا التجديد من زوايا مختلفة وحساسة، شكلت عُمدةَ المشروع البحثي، وحلقته الأوسع، كذلك تضمّن عنصرَيْن آخرَيْن لا يقلان أهمّية عنها، ونقصد بهما تقديم كتب رائدة في حقل التجديد، كما أجريت حوارات مع مفكرين مشهود بمساهماتهم الفكرية.

ISBN 978-614-8030-05-5



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع